HERBERT MARCUSE

Contrarrevolución y revuelta

MÉXICO, 1973

SYS: 30928

Primera edición en español, abril de 1973
D. R © Editorial Joaquín Mortiz, S. A.
Tabasco 106, México 7, D. F.

Título original: *Counterrevolution and Revolt*
(Beacon Press, Boston, Mass. EE UU.)
© 1972, Herbert Marcuse

Traducción directa de Antonio González de León

A Inge,
una y otra vez

RECONOCIMIENTOS

Mis amigos Leo Lowenthal (Universidad de California, en Berkeley) y Arno J. Mayer (Universidad de Princeton) leyeron y comentaron cuidadosamente el manuscrito. Las discusiones intensivas con André Gorz contribuyeron a aclarar mis puntos de vista.

No mostré el manuscrito a mi indispensable amigo Barrington Moore, Jr., como siempre lo había hecho en el pasado. Estaba ocupado en escribir un nuevo libro él mismo. Mi deseo es que este libro sea ampliamente leído. Para mí significa una rectificación necesaria de mi obra.

Buena parte del material de este libro fue presentada primero en conferencias dictadas en 1970 en la Universidad de Princeton y en la New School of Social Research de la ciudad de Nueva York. Reconozco, agradecido, la donación de la Hartford Arts Foundation que me permitió desarrollar las ideas sobre el arte que aparecen en el Capítulo 3.

Mi reconocimiento a Arnold C. Tovell y a la Beacon Press por muchos años de agradable y dedicada cooperación.

1. LA IZQUIERDA Y LA CONTRARREVOLUCIÓN

I

El mundo occidental ha llegado a una nueva etapa de su desenvolvimiento: ahora, la defensa del sistema capitalista requiere la organización de la contrarrevolución, tanto en casa como afuera. En las manifestaciones más extremas de esa defensa, se practican horrores como los del régimen nazi. En Indochina, Indonesia, el Congo, Nigeria, Paquistan y Sudán se producen masacres al por mayor con cualquiera que se llame "comunista" o que esté en rebeldía contra los gobiernos subordinados a los países imperialistas. En los países latinoamericanos que se encuentran bajo dictaduras fascistas o militares se lleva a cabo una cruel persecución. La tortura se ha convertido en un recurso normal de los "interrogatorios" en todo el mundo. Las guerras religiosas reviven en el momento culminante de la civilización occidental, y el constante flujo de armas de los países ricos a los pobres contribuye a perpetuar la opresión y reprimir la liberación nacional y social. Ahí donde la resistencia de los pobres ha sido vencida, los estudiantes encabezan la lucha contra la soldadesca y la policía; se asesina, se arrojan gases y se bombardea a los estudiantes, y se les apresa por centenares. Los Juegos Olímpicos fueron inaugurados con la persecución y muerte a tiros de trescientos de ellos en las calles de la ciudad de México. En los Estados Unidos, los estudiantes se mantienen a la vanguardia de la protesta radical: las matazan en las universidades de Jackson State y Kent State son prueba de su papel histórico. Los militantes negros lo pagan con sus vidas: Malcolm X, Martin Luther King, Fred Hampton, George Jackson. La nueva composición de la Corte Suprema institucionaliza el proceso de la reacción, y el asesinato

de los Kennedy demuestra que ni los liberales están seguros cuando lo son en exceso... —

La contrarrevolución es sobre todo preventiva y, en el mundo occidental, tiene totalmente ese carácter. No hay aquí ninguna revolución reciente que combatir o alguna que esté surgiendo. Y sin embargo, el temor a la revolución, creado por el interés común, establece un vínculo entre las distintas etapas y formas de la contrarrevolución. Esta abarca todas las posibilidades, desde la democracia parlamentaria, a través del estado policiaco, hasta la dictadura abierta. El capitalismo se reorganiza para enfrentarse a la amenaza de una revolución que sería la más radical de todas las revoluciones históricas, la primera verdaderamente *mundial* e *histórica.* —

Probablemente, la caída de la superpotencia capitalista precipitará el derrumbe de las dictaduras militares del Tercer Mundo que dependen íntegramente de ella. No serían reemplazadas por una burguesía "liberal" nacional (que en la mayoría de estos países tiene ligas neocoloniales con potencias extranjeras), sino por movimientos de liberación empeñados en introducir cambios sociales y económicos radicales que hace mucho debían haberse hecho. Las revoluciones china y cubana podrían seguir su propio curso, libres ya de un bloqueo sofocante y de la necesidad, igualmente sofocante, de mantener una maquinaria defensiva cada vez más costosa. ¿Podría el mundo soviético mantenerse inmune por mucho tiempo, o ser capaz, durante un tiempo, de "contener" esta revolución?

Más aún: en los propios países capitalistas, la revolución sería *cualitativamente* diferente a sus precursoras fallidas. Esa diferencia podría variar en grado, de acuerdo con el desarrollo desigual del capitalismo. Dentro de sus tendencias más avanzadas, la revolución podría romper la continuidad de la represión que todavía hoy establece una relación excluyente entre la reconstrucción social y el progreso capitalista. Sin esa temible competencia, el socialismo podría superar el fetichismo de las "fuerzas productivas"; podría reducir gradualmente la subordinación

del hombre a sus instrumentos de trabajo y enderezar la producción hacia la eliminación del trabajo enajenado, al tiempo que renunciaría a las conveniencias despilfarradoras y esclavizantes de la sociedad de consumo capitalista. Habiendo dejado de estar condenados a la agresividad y la represión compulsivas en su lucha por la existencia, los individuos podrían crear un medio técnico y natural en el que ya no se perpeturían la violencia, la fealdad, la ignorancia y la brutalidad.

Detrás de estos rasgos conocidos de un socialismo que todavía está por venir, se halla la idea del socialismo como una *totalidad* cualitativamente diferente. El universo socialista es también un universo moral y estético: el idealismo está implícito en el materialismo dialéctico como elemento de la teoría y de la práctica. Las actuales necesidades y satisfacciones materiales están configuradas —y controladas— por los requerimientos de la explotación. El socialismo debe incrementar el volumen de los bienes y servicios con el fin de abolir todo tipo de pobreza; pero, al mismo tiempo, la producción socialista debe cambiar la calidad de la existencia, modificar las necesidades y satisfacciones mismas. Las facultades morales, psicológicas, estéticas e intelectuales que hoy en día, cuando se desarrollan, están limitadas a un dominio separado de la cultura, por encima de la existencia material, se convertirían así en factores de la producción material.

Si esta idea integral del socialismo se está convirtiendo en guía teórica y práctica de la izquierda radical, es que entonces ella será la respuesta histórica al desarrollo del capitalismo. Hace mucho que se alcanzó el nivel de productividad que Marx consideraba necesario para la construcción de una sociedad socialista en los países capitalistas técnicamente más avanzados; y es precisamente este logro (la "sociedad de consumo") lo que ha servido para sostener las relaciones de la producción capitalista, para obtener el apoyo popular y para desacreditar la razón de ser del socialismo. Es verdad que el capitalismo

no ha podido, ni podrá jamás, armonizar sus relaciones de producción con su capacidad técnica: una mecanización que pudiese eliminar progresivamente del proceso de la producción material, a la fuerza humana de trabajo, significaría, con el tiempo, el fin del sistema.[1] El capitalismo aún puede incrementar más la productividad del trabajo, pero aumentando la dependencia de la población subyacente. De hecho, la ecuación: progreso técnico = mayor riqueza social (¡el creciente PNB!) = más servidumbre, es una ley del progreso capitalista. La explotación pretende encontrar su justificación en el constante aumento de las mercancías y servicios —sus víctimas son gastos generales, menos accidentes en el camino hacia la buena vida.

Nada extraño resulta, pues, que si la tecnoestructura capitalista mantiene todavía un nivel de vida relativamente alto y una estructura de poder virtualmente inmune al control popular, la gente sea indiferente, si no es que totalmente hostil, al socialismo. En los Estados Unidos, donde "la gente" incluye a la gran mayoría de la clase obrera, esa hostilidad se refiere tanto a la vieja como a la nueva Izquierda; en Francia y en Italia, donde la tradición marxista del movimiento obrero se mantiene viva, el Partido Comunista y los sindicatos cuentan con el respaldo de la mayor parte de la clase trabajadora. ¿Se debe esto solamente a las precarias condiciones de vida de esta clase, o también a la política comunista y su mínimo programa democrático-parlamentario que ofrece una transición (relativamente) pacífica hacia el socialismo? En todo caso, esta política sugiere la probabilidad, para las clases trabajadoras, de un mejoramiento considerable a partir de su condición actual, lo cual reduce sus posibilidades de liberación. Aparte de su compromiso con la URSS, los principios de esa estrategia mínima sostenida diluyen la diferencia entre la sociedad establecida y una nueva: el socialismo ya no parece ser la negación defi-

[1] Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der Politischen Oekonomie* (Berlín: Dietz, 1953), p. 593.

nitiva del capitalismo. Consecuentemente, esta política rechaza —es normal que lo haga— la estrategia revolucionaria de la nueva Izquierda, ligada como está al concepto del socialismo como rompimiento de la continuidad de la dependencia, un rompimiento desde el principio: el surgimiento de la autodeterminación como supuesto de la reconstrucción de la sociedad. Pero las metas radicales, lo mismo que la estrategia radical, sólo preocupan a pequeños grupos minoritarios cuya composición, más que proletaria, es de clase media, en tanto que buena parte de la clase trabajadora se ha integrado a la sociedad burguesa.

En síntesis: el grado más alto del desarrollo capitalista corresponde, en los países avanzados, al más bajo nivel del potencial revolucionario. Esto es bastante conocido y no requeriría mayor discusión, de no ser por el hecho de que, detrás de la apariencia, existe una realidad muy *diferente* (¡y vaya si es real!). La dinámica interior del capitalismo modifica, con los cambios en su estructura, el esquema de la revolución: lejos de reducir, amplía la masa potencial que es base de la revolución y exige el resurgimiento de las metas radicales del socialismo y no de sus objetivos mínimos.

La interpretación adecuada de la relación paradójica que hay entre el destructivo crecimiento del capitalismo y la declinación (aparente y real) del potencial revolucionario, requeriría un análisis completo de la reorganización neoimperialista global del capitalismo. Se han hecho contribuciones importantes a este tipo de análisis.[2]

[2] Ver, por ejemplo Paul A Baran y Paul M Sweezy, *Monopoly Capitalism* (Nueva York Monthly Review Press, 1966), Joseph M Gillman, *Prosperity in Crisis* (Nueva York: Marzani and Munsell, 1965); Gabriel Kolko, *Wealth and Power in America* (Nueva York, Praeger, 1962); Harry Magdoff, *The Age of Imperialism* (Nueva York: Monthly Review Press, 1970); G William Domhoff, *Who Rules America?* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1967) Algunos economistas "burgueses" como A. A Berle y John Kenneth Galbraith concuerdan en grado sorprendente con los marxistas en lo que respecta a los hechos En *American Society, Inc*, editado por Maurice Zeitlin (Chicago: Markham, 1970) puede encontrarse una antología representativa

Sobre la base de dicho material, yo sólo trataré aquí de enfocar la discusión desde el ángulo de las posibilidades que haya de que se produzca un cambio radical en los Estados Unidos.

II

Es evidente que en la mayor parte de la clase trabajadora predomina una conciencia no revolucionaria —más bien: antirrevolucionaria—. En realidad, la conciencia revolucionaria siempre se ha manifestado solamente en situaciones revolucionarias; la diferencia radica en que, en este momento, la condición de la clase trabajadora en la sociedad opera en contra del desarrollo de dicha conciencia. La integración de la mayor parte de la clase trabajadora en la sociedad capitalista no es un fenómeno superficial; tiene sus raíces en la infraestructura misma, en la economía política del capitalismo monopolista: en los beneficios de que goza la clase trabajadora de la metrópoli, gracias a las utilidades excedentes, la explotación neocolonial, los presupuestos militares y los gigantescos subsidios gubernamentales. Afirmar que esta clase tiene mucho más que perder que sus cadenas, puede ser un lugar común, pero no por ello es menos cierto.

Resulta fácil desdeñar la tendencia de la clase trabajadora a integrarse en la sociedad capitalista avanzada, asegurando que dicho cambio se refiere únicamente a la esfera del consumo y que, por lo tanto, no afecta la "definición estructural" del proletariado.[3] La esfera del consumo es una de las áreas de la existencia social del hombre y, como tal, contribuye a determinar su conciencia; ésta, a su vez, es un factor que influye en su conducta y en su actitud, tanto en el trabajo como en el descanso. Y es bien conocido el potencial político de las expectati-

[3] Ver, entre muchas otras críticas, la de Ernest Mandel en "Workers and Permanent Revolution', *The Revival of American Socialism*, George Fisher, Ed. (Nueva York. Oxford University Press, 1971), pp. 170 ss

vas crecientes. Pretender excluir a la esfera del consumo del análisis estructural —en sus aspectos sociales más amplios—, es una ofensa al principio del materialismo dialéctico. Empero, la integración de los trabajadores organizados sí es un fenómeno superficial, si se le ve desde otro punto de vista: en el sentido de que no permite ver las tendencias *des*integradoras, centrífugas, de las cuales ella misma es una expresión. Y estas tendencias centrífugas no operan *fuera* del sector integrado: en este mismo sector, la economía monopolista crea las condiciones y genera las necesidades que amenazan con hacer estallar toda la estructura capitalista. Anticipándome a la discusión que puede suscitar esta afirmación, me apresuro a recordar la sentencia clásica: es justamente la aplastante *riqueza* del capitalismo lo que provocará su destrucción. ¿Será la *economía de consumo* su última etapa, su propio enterrador?

No parece haber muchos datos en los cuales fundar una respuesta afirmativa. En la etapa más avanzada del capitalismo, la revolución más necesaria parece ser la menos probable. Más necesaria, porque el sistema establecido se mantiene exclusivamente por la destrucción general de los recursos, de la naturaleza, la vida humana, y las condiciones *objetivas* para acabar con él subsisten. Esas condiciones son: una riqueza social suficiente para abolir la pobreza; la tecnología necesaria para desarrollar sistemáticamente, y con ese fin, los recursos disponibles; una clase dirigente que desperdicia, frena y aniquila las fuerzas productivas; la aparición de fuerzas anticapitalistas en el Tercer Mundo, lo cual reduce las reservas susceptibles de explotación; y una vasta clase trabajadora que, privada del control de los medios de producción, se enfrenta a una reducida clase dirigente parasitaria. Pero, al mismo tiempo, el ámbito del capital —que abarca todas las dimensiones del trabajo y del descanso— domina a la población subyacente por medio de los bienes y servicios que produce y mediante un aparato político, militar y policiaco de una eficacia aterradora. Las condiciones

objetivas no se traducen en una conciencia revolucionaria y tampoco se fortalece la vital necesidad de liberación, que además es reprimida. La lucha de clases se refugia en ciertas formas de competencia "económica" y las pocas reformas que se emprenden no son verdaderos pasos hacia la revolución: el factor subjetivo queda atrás.

Sería erróneo, sin embargo, interpretar esta discrepancia entre la necesidad y la posibilidad de la revolución, únicamente como una divergencia entre las condiciones subjetivas y las objetivas. Las primeras están en considerable armonía con las segundas: la conciencia reformista o conformista corresponde a la etapa alcanzada por el capitalismo y a su omnipresente estructura de poder, circunstancia que hace que la conciencia política y la revuelta se concentren en grupos minoritarios no integrados, lo mismo entre los trabajadores (especialmente en Francia e Italia) que en la clase media. Es en las condiciones objetivas mismas donde la paradoja de la revolución "imposible" encuentra su solución.

Aún no ha terminado el proceso de restablecimiento del capitalismo y del neoimperialismo que se inició después de la Segunda Guerra Mundial, a pesar de Indochina, a pesar de la inflación, de la crisis monetaria internacional y del creciente desempleo en los Estados Unidos. El sistema sigue siendo capaz de "arreglárselas", gracias a su poderío económico y militar y a los conflictos cada vez más graves que se producen dentro y fuera de él. Pero, precisamente la capacidad sin precedentes del capitalismo del siglo XX, es lo que generará la revolución del siglo; una revolución, no obstante, que tendrá una base, una estrategia y una dirección muy diferentes de las que tuvieron las revoluciones anteriores, especialmente la soviética. La dirección de una "vanguardia ideológicamente consciente", el partido de masas como su "instrumento" y, como objetivo básico, la "lucha por el poder del Estado", fueron las características de esta última.

No es una casualidad que este tipo de revolución jamás

pueda producirse en Occidente. Aquí, el sistema capitalista no sólo ha alcanzado muchas de las metas que en los países subdesarrollados han motivado las revoluciones modernas, sino que ha logrado también —mediante el constante incremento del ingreso, la complejidad de los instrumentos de mediación y la organización internacional de la explotación— brindar a la mayor parte de la población la posibilidad de sobrevivir y, a menudo, la solución parcial de los problemas inmediatos.[4]

La satisfacción cada vez mayor de necesidades, por encima de las de mera subsistencia, hace que se modifiquen las características de la alternativa revolucionaria; ésta se convierte así en un plan para la creación de un orden social que sea capaz "no sólo de producir más y distribuir mejor el producto, sino también de producir de un modo diferente bienes diferentes y de dar a las relaciones humanas una nueva forma".[5]

La base de masas creada por la relación entre el capital y el trabajo en los siglos XIX y XX, ha dejado de existir en las metrópolis del capital monopolista —también se está alterando paulatinamente en los países capitalistas más atrasados— y en su lugar se está formando una nueva base, una tensión y transformación de la base histórica, que obedece a la dinámica del actual modo de producción.

En esta etapa de la concentración económica y política, las empresas capitalistas particulares de todos los sectores de la economía están siendo subordinadas a los requerimientos del capital en su conjunto (*Gesamtkapital*). Esta coordinación se produce a dos niveles, que están relacionados entre sí: mediante el proceso económico normal de la competencia monopolista (creciente composición orgánica del capital, presión sobre la tasa de rendimiento de utilidades) y a través de la "intervención del

[4] Lucio Magri, "Parlement ou Conseils" (1970), en *Il Manifesto: Analyses et Theses* .., Rossana Rossanda, Ed (París: Editions du Seuil, 1971) pp. 332 ss

[5] *Ibid.*

estado",[6] Como consecuencia, cada vez más estratos de las clases medias, que antes eran independientes, se convierten en sirvientes directos del capital dedicados a la creación y venta de plusvalía, pero se les mantiene alejados del control de los medios de producción. "El "sector terciario" (producción de servicios), desde hace mucho indispensable para la colocación y reproducción de capital, emplea ya un enorme ejército de asalariados; al mismo tiempo, el carácter cada vez más tecnificado de la producción material hace que la *intelligentsia* funcional participe en ella. Así, la base de la explotación se extiende fuera de las fábricas y los talleres y mucho más allá de la clase obrera.[7]

La estrategia comunista ha reconocido desde hace mucho los cambios decisivos que se han operado en la composición de la clase trabajadora. La siguiente declaración está tomada de la discusión de tesis presentadas en el XIX Congreso del Partido Comunista Francés: ". . .el Partido Comunista jamás ha confundido la pertenencia a la clase trabajadora con el trabajo manual. . . el actual progreso de la tecnología y el aumento del número de trabajadores no manuales, hacen más difícil distinguir entre

[6] Ver, de Seymour Melman, *Pentagon Capitalism* (Nueva York: McGraw-Hill, 1970) Sin embargo, el término "intervención del estado" exagera la supuesta independencia del estado frente al capital

[7] El debate sobre la "nueva clase trabajadora' arranca de la obra de Serge Mallet *La nouvelle classe ouvrière* (1963) Más recientemente han aparecido de J M. Budish, *The Changing Structure of the Working Class* (Nueva York International Publishers, 1964); de Stanley Aronowitz, "Does the United States have a New Working Class? ', en *The Revival of American Socialism, loc cit*, pp 188 ss; y de André Gorz, "Technique, Techniciens et Lutte de Classes', en *Les Temps Modernes*, agosto septiembre de 1971, pp. 141 ss Es de especial importancia la distinción que Gorz hace entre los trabajadores técnicos y científicos que participan en el control de la producción y que en realidad forman parte de la empresa, y aquellos que están sometidos a ella Ver también "The New Working Class and Revolutionary Youth', de Herbert Gintis, en *Socialist Revolution* (San Francisco, mayo junio de 1970).

Lo que se ha escrito acerca de la nueva Izquierda y de la fase actual del capitalismo puede ya llenar una biblioteca Quiero mencionar sólo una obra, a mi juicio la más articulada, honesta, crítica y atractiva, escrita por dos jóvenes activistas: *A Disrupted History*: *The New Left and the New Capitalism*, de Greg Calvert y Carol Neiman (Nueva York: Random House, 1971)

el trabajo manual y el intelectual, a pesar de que el modo capitalista de producción tiende a mantener esa distinción". La declaración continúa diciendo que el concepto marxista del *"travailleur collectif"* no es idéntico al de la clase laborante tradicional (asalariada): "el *'travailleur collectif'* incluye empleados asalariados que no son obreros, tales como investigadores, ingenieros, cuadros dirigentes, etc." La "clase trabajadora" es hoy un concepto mucho más amplio: está compuesta "no sólo de los proletarios que trabajan en la agricultura, en las fábricas y minas, en las obras públicas y en la construcción —que son la médula de esta clase—, sino del total de los trabajadores que intervienen directamente en la preparación y en el proceso de la producción material". En esta transformación de la clase trabajadora no sólo se "integran" en ella nuevos sectores de empleados asalariados, sino que, además, adquieren un carácter productivo diversas "ocupaciones que no formaban parte de la producción material".[8]

> [Hoy en día] el poder del capital monopolista se articula, ya no principalmente en la relación de trabajo [*Arbeitsverhältnis*], sino *fuera* de ella, en el mercado y en el terreno de la vida política y social... El capital monopolista no encuentra sus víctimas solamente entre quienes dependen de él: cada uno de nosotros va cayendo, tarde o temprano, en las redes de las relaciones capitalistas —sin que esto excluya que aquellos que ya dependen de él, sean a veces "menos víctimas" o incluso sus beneficiarios y aliados potenciales.[9]

La ampliación del radio de explotación y la necesidad de integrar en ella a otras gentes, dentro y fuera del país, explican la tendencia dominante del capitalismo monopolista: organizar, a su imagen y en función de sus intereses, a la sociedad *entera.*

[8] *France Nouvelle,* publicación quincenal del Partido Comunista Francés, 28 de enero de 1970

[9] Lelio Basso, *Zur Theorie des Politischen Konflikts* (Frankfurt· Suhrkamp, 1969), pp 10, 13 ss. (la traducción y las cursivas son mías); escrito en 1962

El poder dirigente y organizador del *Gesamtkapital* se enfrenta al poder productivo del *Gesamtarbeiter* [10] (fuerza colectiva de trabajo): cada individuo se convierte en un nuevo fragmento o átomo de la masa coordinada de la población, que, privada del control de los medios de producción, crea la cuota de plusvalía absoluta. Dentro de esa masa, la *intelligentsia* desempeña un papel vital, no sólo en el proceso de la producción material, sino también en la manipulación y regimentación cada vez más científica del consumo y de la conducta "productiva".

El proceso de capitalización atrae a su órbita sectores cada vez más amplios de la población y se extiende más allá de la clase obrera industrial. Marx proyectó los cambios estructurales que amplían la base de la explotación, de manera que abarcasen tareas y servicios que anteriormente eran "improductivos":

> Ya no es el trabajador individual, sino la fuerza de trabajo socialmente combinada, la que se convierte en verdadero agente del proceso de trabajo colectivo. Las diversas fuerzas competitivas de trabajo que integran la maquinaria productiva, participan de muy diferentes maneras en la producción inmediata de mercancías (aquí, más bien, productos). Un individuo trabaja con sus manos, otro con su cabeza; uno como gerente, ingeniero, tecnólogo, etc., el otro como supervisor; un tercero, como trabajador manual directo o mero ayudante. Así, más y más funciones de la fuerza de trabajo están siendo asimiladas al concepto inmediato de la mano de obra productiva, y más y más gente al concepto de trabajadores productivos. Esa gente es explotada directamente por el capital... [La actividad combinada del trabajador colectivo se traduce] inmediatamente en un producto colectivo que, al mismo tiempo, es la suma total de las mercancías, y no tiene ninguna importancia que la función del trabajador individual —que es solamente una parte de este trabajador colectivo— se aproxime o se aleje de lo que es el trabajo manual inmediato... La actividad de esta fuerza de trabajo combinada es su inmediato consumo pro-

[10] Ver· Karl Marx, *Capital*, Cap XVI, párrafo segundo (Nueva York: Modern Library)

ductivo por parte del capital —autocapitalización, creación inmediata de plusvalía...[11]

Así, en la dinámica interna del capitalismo avanzado "se amplía necesariamente el concepto de trabajo productivo" y, con ello, el concepto de trabajador productivo[12] y de la clase trabajadora misma. El cambio no es meramente cuantitativo, puesto que afecta al universo entero del capitalismo.

El universo ampliado de la explotación es una totalidad de máquinas —humanas, económicas, políticas, militares, educativas. Está controlado por una jerarquía de gerentes, políticos, generales, profesionales todos, cada día más "especializados"; dedicados a mantener y ampliar su respectivo dominio, compiten incluso en escala global, pero todos operan en función del interés supremo de la nación en su conjunto —la nación *como* capital, capital imperialista. Es verdad que este imperialismo es diferente de los anteriores: aparte de los intereses económicos inmediatos y particulares, hay mucho más cosas en juego ahora. Si la seguridad de la nación hace hoy necesaria la intervención militar, económica y "técnica" donde quiera que los grupos dirigentes locales no puedan liquidar los movimientos de liberación popular, ello se debe a que el sistema ya no es capaz de reproducirse con base en sus propios mecanismos económicos. La tarea está a cargo de un estado que se enfrenta, en el ámbito internacional, a una oposición militante "de abajo" que, a su vez, actúa como detonador de la oposición en la metrópoli. Y hoy que el mortal juego de la política de poder nos lleva a una cooperación efectiva y a una división de las esferas de influencia en las órbitas del estado socialista y del estado capitalista, esta diplomacia tiene muy presente la amenaza

[11] Karl Marx, *Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses* (primera versión del capítulo sexto de *Capital*) (Frankfurt Neue Kritik, 1969), pp 65 ss.

[12] *Capital*, Vol I, Cap XVI, párrafo segundo Ver también *Theorieen uber den Mehrwert*, Karl Kautsky, Ed. (Stuttgart. Dietz, 1905), Vol. I, pp 324 ss

para ambos bandos desde abajo. No obstante, "abajo" no se refiere solamente a los condenados de la tierra, sino también a los objetos humanos de control y represión más cultos y privilegiados.

La base de la pirámide está atomizada, y esa atomización convierte al individuo *completo* —cuerpo y mente— en un instrumento, o, incluso, en parte de un instrumento: activo o pasivo, productivo o receptivo, a la hora del trabajo o en su tiempo libre, siempre está sirviendo al sistema. La división técnica del trabajo divide también al ser humano en operaciones y funciones parciales dirigidas por los coordinadores del proceso capitalista. Esta tecnoestructura de la explotación es la que organiza la vasta red de instrumentos humanos que produce y sostiene una sociedad rica, puesto que el individuo, a menos que pertenezca a una minoría implacablemente atacada, también se beneficia de su riqueza.

Para la mayoría de la población en las metrópolis, el capital ya no produce tanto privaciones materiales cuanto una satisfacción dirigida de las necesidades materiales;[13] pero, al mismo tiempo, convierte al ser humano *completo* —inteligencia y sentidos— en un objeto de administración manejado en forma que produzca y reproduzca no sólo las metas, sino también los valores y promesas del sistema, su paraíso ideológico. Pero detrás del velo tecnológico, detrás del velo político de la democracia, está la realidad, la servidumbre universal, la pérdida de la dignidad humana en una libertad de elección prefabricada. Y la estructura de poder ya no se "sublima" como lo hacían las culturas liberales, ya no es siquiera hipócrita (con lo cual se conservarían por lo menos las

[13] Este cambio se refleja en el incremento del "ingreso discrecional"; es decir, el ingreso que no es necesario para la satisfacción de necesidades básicas (la revista *Fortune* estimaba, en diciembre de 1967, que esta parte representa un tercio de todos los ingresos personales) Ver el estudio de David Gilbert *"Consumption· Domestic Imperialism"*, preparado como conferencia en el Wisconsin Draft Resistance Union Institute Simultáneamente, e invirtiendo una tendencia de diez años, la pobreza está aumentando en los Estados Unidos (dato de la Oficina de Censos, publicado en el *New York Times* de 8 de mayo de 1971).

"formas" o una máscara de dignidad), sino que brutalmente descarta toda pretensión de verdad y de justicia.

Lo verdadero y lo falso y lo bueno y lo malo se han vuelto abiertamente categorías de la economía política, puesto que definen el valor en el mercado de los hombres y las cosas. La cualidad de mercancía lo abarca todo; pero, con la desaparición de la libre competencia, la calidad "inherente" a la mercancía deja de ser un factor decisivo para su venta. Un presidente se "vende", igual que un automóvil, y por ello resulta lamentablemente anticuado juzgar sus declaraciones políticas desde el punto de vista de su veracidad o falsedad: lo único que cuenta es si son eficaces para conservar o atraer votantes. En realidad, el presidente debe estar capacitado para desempeñar la función para la cual se le "compra": lograr que los negocios sigan igual. De la misma manera, la calidad de un automóvil está determinada (y limitada) por el margen de utilidad que genera. También el automóvil debe desempeñar la función para la cual se le compró, pero esta cualidad "técnica" está "adornada" con las cualidades que requiere la política de ventas (potencia excesiva, comodidad debilitante, material de mala calidad pero vistoso, etc.).

A medida que la cualidad de mercancía se hace universal y abarca sectores de la cultura material y de la "alta" cultura que antes mantenían una relativa independencia, se va haciendo evidente la contradicción esencial del capitalismo en su concentración más extrema: el capital contra la masa de la población trabajadora en su conjunto.

Dentro de esta masa dependiente, la jerarquización de los puestos en el proceso de la producción provoca persistentes conflictos de clase —conflictos de intereses inmediatos, por ejemplo, entre técnicos, expertos y toda suerte de especialistas bien pagados, por un lado, y el trabajador que padece esta aplicación de la tecnología, por el otro; o entre los trabajadores organizados y el subproletariado de las minorías nacionales y raciales. La "improductiva" *intelligentsia* disfruta de mayor libertad de movimiento

que el trabajador productivo, y, sin embargo, su falta de participación en el control de los medios de producción define su condición *objetiva,* que es común a todos los asalariados: la de explotados por un capital que ellos mismos reproducen. La extensión de la explotación a una proporción mayor de la población, acompañada de un alto nivel de vida, es lo que existe tras la fachada de la *sociedad de consumo,* y esta realidad es la fuerza unificadora que integra a las clases diferentes y conflictivas de la población subyacente, sin que los individuos se den cuenta de ello.

III

Esta fuerza unificadora también es una fuerza de desintegración. La organización total de la sociedad por el capital monopolista y la creciente riqueza creada por ella, no pueden, ni deshacer, ni frenar la dinámica de su crecimiento: el capitalismo no puede satisfacer las necesidades que él mismo crea. El nivel de vida en ascenso constante es una expresión de esta dinámica: primero provocó la creación ininterrumpida de una demanda que pudiese ser satisfecha por el mercado, y ahora está promoviendo necesidades *trascendentes* que no pueden atenderse sin abolir el modo capitalista de producción. Sigue, pues, siendo verdad que el capitalismo crece a costa de un *empobrecimiento* creciente y que éste será un factor básico de la revolución, aunque adopte formas históricas nuevas.

Originalmente, en la teoría marxista el empobrecimiento significaba privación y necesidades vitales insatisfechas (sobre todo materiales). Cuando este concepto dejó de reflejar la condición de las clases trabajadoras en los países industriales avanzados, hubo de hacerse una nueva interpretación, ahora en términos de la privación *relativa,* o sea, en relación con la riqueza social disponible y el empobrecimiento cultural. No obstante, esta nueva interpretación sugiere una falsa continuidad en la transición

hacia el socialismo, es decir, la posibilidad de mejoramiento de la vida dentro del universo de necesidades existentes. Pero en la revolución socialista no sólo se trata de dar una mayor satisfacción a las necesidades existentes, o de proporcionar esa satisfacción a niveles más altos, sino de producir una ruptura con este universo para efectuar un *"salto" cualitativo.* La revolución implica una transformación radical de las necesidades y aspiraciones mismas, tanto culturales como materiales; una verdadera transformación de la conciencia y la sensibilidad, así como del proceso de trabajo y también del descanso.[14] Esta transformación se evidencia en la lucha contra la fragmentación del trabajo, la necesidad y productividad de funciones estúpidas y de estúpida mercancía; contra el comprador burgués, contra la servidumbre disfrazada de tecnología, la privación que encubre la buena vida; contra la contaminación como modo de vida. Las necesidades morales y estéticas se vuelven básicas; son necesidades vitales e impulso hacia nuevas relaciones entre los sexos, entre las generaciones, entre los hombres y las mujeres y la naturaleza. La libertad tiene sus raíces en la satisfacción de estas necesidades, que son sensuales, éticas y racionales a la vez.

Si la nueva Izquierda pone énfasis en la lucha por la restauración de la naturaleza, por conseguir playas y parques públicos; espacios de tranquilidad y belleza; si exige una nueva moral sexual y la liberación de la mujer, entonces está luchando contra condiciones materiales impuestas por el sistema capitalista que a la vez reproducen este sistema, pues la represión de necesidades estéticas y morales no es sino un medio de dominación (ver capítulos 2 y 3).

En el desarrollo y la difusión de necesidades vitales "superfluas" más allá de las necesidades básicas, Marx vio un nivel de progreso, al llegar al cual el capitalismo estaría acercándose a su fin:

[14] Ver la plataforma del grupo *Il Manifesto,* especialmente las tesis 73, 74 y 79 en *Politics and Society,* Vol I, No. 4, agosto de 1971

> El gran papel histórico del capital es la creación de trabajo excedente, un trabajo que resulta superfluo desde el punto de vista del mero valor de uso, de la mera subsistencia. El papel histórico del capital termina tan pronto como (por una parte) el nivel de las necesidades haya llegado al punto en que el trabajo excedente, más allá y por encima del trabajo destinado a satisfacer necesidades, se convierte en una necesidad universal generada por las mismas necesidades individuales, y (por otra parte) cuando la estricta disciplina del capital haya formado en la industriosidad a generaciones sucesivas y esta cualidad se convierta en la característica general de la nueva generación...[15]

La necesidad universal de un trabajo más allá y por encima de las necesidades, se enfoca aquí como resultado de las necesidades individuales: únicamente en esas condiciones determinarían los individuos mismos los objetos, las prioridades y la dirección de su trabajo. En la etapa más avanzada del capitalismo, en que el trabajo destinado a satisfacer necesidades puede técnicamente reducirse al mínimo, la necesidad universal del trabajo excedente marcaría la ruptura, el salto cualitativo. La ubicación histórica de la revolución es la etapa del desarrollo en que la satisfacción de necesidades básicas crea demandas que trascienden a la sociedad del estado capitalista y del estado socialista.

Los impulsos radicalmente nuevos de la revolución se hallan en el incremento de esas necesidades. La insistencia en ellas de ninguna manera indica un debilitamiento o abandono de la primera exigencia de la revolución: la satisfacción de las necesidades materiales de todos. Pero sí expresa la conciencia de que, desde un principio, la revolución debe basarse en la *autodeterminación* de los hombres y mujeres que fundan su libertad y su humanidad en la satisfacción de sus necesidades materiales vitales. El ser humano es y seguirá siendo un animal, pero

[15] Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie, loc cit*, p 231 Ver los comentarios de Martin Nicolaus sobre este pasaje en *New Left Review*, No 48, 1968 Este pasaje también es citado por Calvert y Neiman, *loc cit*, p 103 He hecho algunos ligeros cambios en la traducción.

un animal que cumple y preserva su animalidad haciéndola parte de *sí mismo,* de su libertad como sujeto.

Las fuerzas centrífugas que aparecen con el surgimiento de necesidades trascendentes, operan a espaldas de los administradores capitalistas y son generadas por el mismo modo de producción. La creciente productividad del trabajo, acompañada del decreciente uso de la fuerza de trabajo humana que se emplea en la producción de mercancías, exige una expansión interna del mercado, que es la contraparte del imperialismo externo. El modo de producción establecido sólo puede sostenerse si aumenta constantemente el volumen de bienes y servicios suntuarios, o sea, si va *mucho más allá* de la satisfacción de las necesidades materiales vitales (la satisfacción de estas necesidades requiere un tiempo cada vez menor), lo cual significa aumentar la población consumidora (la masa de poder adquisitivo) susceptible de comprar esos bienes.[16] La infelicidad que producen las necesidades vitales insatisfechas desaparece para la mayor parte de la población, y se logra "controlar" la pobreza descarnada entre la minoría restante —aunque ésta siga creciendo—. El adelanto técnico y la vasta producción de "lujos", crean y recrean, junto con el trabajo enajenado (por la publicidad diaria y la ostentosa exhibición de la riqueza mercantil) las imágenes de un mundo de descanso, de goce, de satisfacción y de comodidad que ya no parece ser privilegio exclusivo de una élite, sino que está al alcance de las masas. Los adelantos técnicos del capitalismo irrumpen en el mundo de la frustración, la infelicidad y la represión. El capitalismo ha creado una nueva dimensión que

[16] Michael Tanzer, en *The Sick Society* (Nueva York· Holt, Rinehart and Winston, 1971), cita al 'presidente de una de las compañías más grandes del país, Allied Stores', diciendo:"La ropa básica no puede sustentar una industria del vestido próspera . Debemos acelerar la caducidad de la ropa . nuestra obligación es hacer que las mujeres se sientan insatisfechas con lo que tienen . Debemos hacerlas sentir tan insatisfechas, que sus maridos no encuentren felicidad o paz alguna en la acumulación de ahorros excesivos' (pp 155 ss). La política que rige la industria del vestido, rige también, *mutatis mutandis,* en amplios sectores de la economía en general, incluyendo las industrias bélicas

es, en un momento dado y al mismo tiempo, su espacio vital y su negación. La producción de bienes y servicios en una escala ampliada, reduce las bases del desarrollo capitalista ulterior.

> El desarrollo del "sector terciario", el de los "servicios", se produce desde ese momento a un ritmo acelerado. Absorbe demandas crecientes y requiere inversiones no productivas cada vez mayores. El crecimiento de este sector crea un desajuste en el equilibrio de las fuerzas que, hasta hoy, han girado en torno a la multiplicación de bienes y la rentabilidad de la producción.
>
> No es una paradoja que el productor empiece a ceder más y más frente al consumidor, si la voluntad de producir se debilita frente a la impaciencia de un mercado para el cual la adquisición de productos es menos importante que el disfrute de las cosas vivas...
>
> La revuelta de la joven generación en contra de la sociedad de consumo, no es otra cosa que una manifestación intelectual del deseo de ir más allá de la era industrial, de la búsqueda de un nuevo perfil de la sociedad que, de alguna manera, esté más allá de una sociedad de productores.[17]

En realidad, el "disfrute de las cosas vivas" presupone la producción de ellas... ¡pero no totalmente! Muchas de esas cosas ya existen y sólo tienen que ser redistribuidas. Y lo que se requiere para la satisfacción de las necesidades materiales de todos, podría producirse con un mínimo de trabajo enajenado. Pero, la creación de una plusvalía adecuada exige no sólo la intensificación del trabajo, sino asimismo mayores inversiones en servicios, no recuperables tanto como lucrativas (publicidad, atenciones sociales, viajes organizados), en tanto que se descuidan o incluso se reducen los servicios públicos no lucrativos (transporte, educación, bienestar). Aun así, el capitalismo monopolista está amenazado de una saturación del mercado de inversiones y mercancías. El consumo competitivo debe aumentar constantemente —lo que quiere decir que el alto nivel de vida da a la existencia

[17] Jacques Rozner, citado en *Le Monde*, 23 de junio de 1970

formas cada vez más insensatas y deshumanizadas, mientras los pobres siguen siendo pobres y aumenta el número de víctimas de la *prosperitas americana*.

Parece ser que esta contradicción entre lo que es y lo que es posible y debiera ser, penetra en formas muy concretas en la mente de la población dependiente. La conciencia de la irracionalidad del todo afecta adversamente el funcionamiento del sistema. El fetichismo del mundo de las mercancías está perdiendo su vigencia: la gente se da cuenta de la estructura de poder que existe detrás de la cacareada tecnocracia y sus beneficios. Pero fuera de las pequeñas minorías radicales, esta conciencia aún no es política, es espontánea; ha sido reprimida una y otra vez; es "ideológica", pero no deja de expresarse en la base misma de la sociedad. En la proliferación de las huelgas "relámpago", en la estrategia de la ocupación militante de las fábricas y en la actitud y las exigencias de los trabajadores jóvenes, la protesta acusa una rebeldía en contra del *conjunto* de las condiciones de trabajo impuestas, en contra de *todo* el comportamiento a que uno se halla condenado.

> La joven generación, que ya ha sacudido a las universidades, está dando señales de inquietud en las plantas industriales de los Estados Unidos. Muchos trabajadores jóvenes están pidiendo cambios inmediatos en sus condiciones de trabajo y están rechazando sistemas en las fábricas que los trabajadores más viejos habían aceptado en forma rutinaria. No sólo han empezado a contestar a sus capataces, sino que también alzan la voz en las asambleas sindicales quejándose de que sus dirigentes no se mueven con bastante celeridad. [Los trabajadores jóvenes] están mejor educados y quieren que los jefes de las plantas los traten como iguales. No tienen tanto miedo de perder su empleo como el que tienen los más viejos, y a menudo discuten las órdenes de los capataces.[18]

[18] De un informe de Agis Sapulkas en el *New York Times*, 1º de junio de 1970. Si se quiere documentación más reciente sobre las crecientes quejas de los trabajadores, ver las revistas *Time*, de 9 de noviembre de 1970, pp. 68 ss., y *Newsweek*, de 17 de mayo de 1971, pp. 80 ss.

Uno sabe que puede vivir de otra manera. Los actos de sabotaje individual y de grupo son frecuentes. ¡El ausentismo ha alcanzado proporciones tremendas![19] Entre los empleados asalariados (personal de ventas, trabajadores de oficinas, etc.), la indiferencia —incluso la hostilidad— hacia el empleo es evidente: simplemente no les importa. La "eficiencia" ha pasado de moda y las cosas siguen su curso de cualquier manera. Antes, durante el periodo de la libre competencia, el funcionamiento del capitalismo dependía en buena medida de la identificación responsable de la persona con su empleo, su función —una identificación impuesta al trabajador, pero parte integrante del "buen negocio" del burgués: la bancarrota amenazaba al indiferente y al ineficiente. Hoy, que todo un sector de la economía (la agricultura) y buena parte de la industria dependen de los subsidios gubernamentales, la bancarrota ya no es una amenaza.

Para la gran mayoría de la población, la mente y el cuerpo han sido siempre utilizados como instrumentos de funciones "socialmente necesarias" y dolorosas. De hecho, toda la cultura, y particularmente la religión y la moral introyectadas, insistía en esta necesidad: era parte del destino del hombre, una precondición para la recompensa y el goce. La racionalidad de la represión organizada, en el modelo capitalista de la producción, era obvia: se justifica para vencer las escaseces y dominar a la naturaleza; se convertía en un motor del progreso técnico, en una fuerza productiva. Ahora sucede lo contrario: la represión está perdiendo su racionalidad. El "ascetismo interior" no combina bien con la sociedad de consumo: el keynesianismo lo sustituye con una venganza.

[19] "Incluso en épocas de recesión, el nivel de ausentismo se ha mantenido inquietantemente alto . La Ford Motor Company informa que en los últimos diez años, el ausentismo ha aumentado a más del doble, y que, en 1970, representaba 5 3 por ciento . Una empresa automotriz ofreció 'estampillas verdes a quienes asistieran regularmente al trabajo (no surtió efectos). Y, además de la falta de asistencia, muchos trabajadores jóvenes de las plantas automotrices simplemente salen antes de que acabe la jornada" *Newsweek*, 17 de mayo de 1971, p 80.

Venganza: la política que fue diseñada para asegurar el mayor crecimiento del capitalismo, triunfó, pero, al mismo tiempo, hizo más agudas sus contradicciones. En los Estados Unidos, que son todavía los protectores del "capital en su conjunto", esta protección hizo necesaria la construcción de una maquinaria militar que ahora encabeza el control del capital.[20] La expansión global es llevada hasta sus límites: en la América Latina, en Asia, en Europa, la hegemonía norteamericana está siendo combatida con efectividad.[21]

Y en la sociedad de consumo, contraparte interna del neoimperialismo, también se invierte la tendencia: los salarios reales están decreciendo, la inflación y el desempleo continúan y la crisis monetaria internacional es indicativa del debilitamiento de la base económica del imperio. Una potencial base de masas para el cambio social encuentra su expresión difusa, prepolítica, en la actitud hacia el trabajo y en las protestas que amenazan con minar los requerimientos y valores operacionales del capitalismo. ¿Es que no puede uno vivir sin ese esfuerzo estúpido, agobiante, que no acaba nunca; vivir con menos despilfarro, menos aparatos y plásticos, pero con algo más de tiempo y más libertad? Esta pregunta, ya centenaria, que siempre ha sido contestada negativamente por los señores de la tierra, ha dejado de ser una cuestión abstracta, emocional o poco realista: hoy en día asume características peligrosamente concretas, realistas, subversivas.

¿La sociedad de consumo realmente aparece como la última etapa del capitalismo? "Sociedad de consumo" es

[20] "En junio de 1969, la propiedad directa del Departamento de Defensa tenía un valor de 202 000 millones de dólares Esto incluía tierras, edificios, equipo de producción, oficinas, instalaciones para comunicaciones, aeropuertos y el valor del equipo militar adquirido Para 1969, el Departamento poseía 29 millones de acres de tierra La magnitud de los recursos controlados por el Departamento de Defensa se revela aún más en la proporción de los contratos otorgados en un año fiscal determinado: en el año fiscal 1967, el Departamento firmó contratos por unos 44 600 millones de dólares." Seymour Melman en *Pentagon Capitalism, loc cit*, p 72

[21] Ernest Mandel *La réponse socialiste au défi américain* (París: Maspero, 1969); Claude Julien, *L'Empire américain* (París: Grasset, 1968); Harry Magdoff, *loc. cit.*

un eufemismo de primer orden, ya que rara vez la sociedad se ha organizado tan sistemáticamente en torno a los intereses que controlan la *producción.* La sociedad de consumo es la forma en que se reproduce el capitalismo de estado monopolista en su etapa más avanzada. Y justamente es en esta etapa cuando se reorganiza la represión: la fase "democrático-burguesa" del capitalismo termina en la nueva fase contrarrevolucionaria.

El gobierno de Nixon ha fortalecido la organización contrarrevolucionaria de la sociedad en todos los sentidos. Las fuerzas de la ley y el orden se han convertido en fuerzas *por encima* de la ley. En muchas ciudades, el equipo normal de la policía se parece al de los S.S. y la brutalidad de sus acciones es bien conocida. El peso completo de la supresión está enfocado hacia los dos centros de la oposición radical: las universidades y centros de enseñanza superior, y los militantes negros y morenos: se ahoga la actividad en las universidades y el partido de las Panteras Negras fue sistemáticamente perseguido antes de que se desintegrara en medio de sus conflictos internos. Hay un vasto ejército de agentes encubiertos disperso en todo el país y en todos los sectores de la sociedad. El Congreso ha sido castrado (o más bien, se ha castrado solo) frente al Poder Ejecutivo, que, a su vez, depende del vasto sector militar.

De ninguna manera se trata de un régimen *fascista.* Los tribunales siguen sosteniendo la libertad de prensa, se siguen vendiendo abiertamente publicaciones del *"underground"* y los medios de información admiten la crítica continua y vigorosa del gobierno y su política. Pero, en realidad, la libertad de expresión apenas existe para los negros y está efectivamente limitada incluso para los blancos. No obstante, subsisten los derechos civiles, y su subsistencia no puede negarse por el hecho de que el sistema todavía puede "permitirse" este tipo de protesta. Más bien, lo que importa es saber si la presente fase (preventiva) de la contrarrevolución (su fase democrático-constitucio-

nal) no está preparando el terreno para una etapa fascista subsecuente.

Apenas es necesario subrayar el hecho de que en los Estados Unidos la situación es diferente de la que había en la Alemania de Weimar, de que no existe un Partido Comunista fuerte, de que no hay organizaciones paramilitares masivas, que todavía no se ha producido una crisis económica total, no falta "espacio vital", no hay dirigentes con carisma, que la constitución y el gobierno establecido en base a ella funcionan bien, etc. La historia no se repite exactamente, y una fase superior del desarrollo capitalista, en los Estados Unidos, correspondería a una fase superior del fascismo. Este país cuenta con los recursos económicos y técnicos necesarios para tener una organización totalitaria infinitamente mayor que la que soñó jamás la Alemania de Hitler. La administración puede verse forzada, bajo el triple impacto de los fracasos en su expansión imperialista, las dificultades económicas internas y el descontento generalizado de la población, a poner en movimiento una maquinaria de control mucho más brutal y mucho más extensa.

He insistido en el carácter no político, difuso y desorganizado de este descontento. La potencial base de masas para el cambio social, muy bien puede convertirse en la base masiva del fascismo: "es muy posible que seamos el primer pueblo que se vuelva fascista por votación democrática".[22] La relación entre la democracia liberal y el fascismo ha encontrado su formulación más corta e impresionante en la frase: "la democracia liberal es la cara de las clases propietarias cuando no tienen miedo; el fascismo lo es cuando están asustadas".[23] La creciente represión y la nueva política económica de control mediante el capitalismo de estado, parecen indicar que, al menos en los Estados Unidos, la clase dirigente está empezando a tener miedo. Y entre el común de la gente, la configuración de condiciones políticas y psicológicas acusa la

[22] William L Shirer en *Los Angeles Times*, 13 de marzo de 1970
[23] Leo Guiliani en *Le Monde*, 23 de julio de 1971

existencia de un *síndrome* protofascista. Algunos ejemplos:

De la misma manera que los votos de los trabajadores representaron una parte significativa de la votación en favor de George Wallace en las últimas elecciones presidenciales,* también lo fueron en la reciente elección del alcalde derechista de Filadelfia, que se caracteriza por ser el polizonte más duro del país.

La fuerza de la violencia acumulada entre la población explotó, en forma aterradora, en la identificación casi religiosa que se produjo con un criminal de guerra convicto de múltiples delitos, a quien se presentó como un nuevo Cristo a punto de ser crucificado. El clamor fue en el sentido de que el criminal debía recibir honores en vez de ser castigado y, en proporción de cien a uno, la sentencia fue rebatida en cartas, telegramas y llamadas telefónicas.[24]

Cito en seguida una verdadera historia de horror sobre la reacción que provocó la muerte de cuatro estudiantes en el Kent State College en mayo de 1970:

Ningún caso de rechazo de los padres, sin embargo, se compara con el de una familia que vive en una pequeña población cercana a la frontera con Kentucky, con tres hijos bien parecidos, bien portados y moderados que asisten a la Universidad. Sin tener antecedente alguno de participación en la protesta, los muchachos se encontraron de pronto en el centro del conflicto: el segundo hijo acabó parado junto a uno de los estudiantes que fue muerto de un balazo (a gran distancia de donde se disparaba); el menor fue arrestado por violación de propiedad y su retrato apareció en el periódico local, para vergüenza de su familia. Cuando la familia habló con uno de nuestros investigadores, la conversación fue tan sorprendente que pusimos un cuidado especial en registrarla exactamente como se desarrolló.

La madre: Cualquiera que se presenta en las calles de una ciudad como Kent, con pelo largo, ropas sucias o descalzo, merece que se le mate.

* Se refiere a las elecciones de 1968 (T)

[24] Richard Hammer, *The Court Martial of Lt Calley* (Nueva York: Coward, McCann and Geoghegan, 1971), pp 373 ss. Ver también mi artículo en el *New York Times* del 13 de mayo de 1971

Investigador: ¿Me autoriza usted a citar esto?
La madre: Seguro que sí. Habría sido mejor que la Guardia los hubiese matado a todos esa mañana.
Investigador: Pero, había tres hijos suyos allí.
La madre: Si no hicieron lo que la Guardia les dijo debían haberlos "segado".
El profesor de Psicología (que estaba escuchando): ¿El pelo largo justifica que se mate a alguien?
La madre: Sí. Tenemos que limpiar esta nación. Y vamos a empezar con los melenudos.
El profesor: ¿Permitiría que matasen a uno de sus hijos, simplemente porque anduviese descalzo?
La madre: Sí.
El profesor: ¿De dónde saca usted semejantes ideas?
La madre: Enseño en la escuela secundaria del pueblo.
El profesor: ¿Quiere usted decir que está enseñando esas cosas a sus alumnos?
La madre: Sí. Les enseño la verdad: que debería matarse a todos los perezosos, a los sucios y a todos los que andan por la calle sin hacer nada.[25]

El ataque organizado en contra de la educación que no es "profesional" o "estrictamente" científica, ya no se limita a la represión normal por la vía del presupuesto. Así, el *Chancellor* de los *College* del Estado de California desea que se impongan sistemáticamente restricciones a las humanidades y las ciencias sociales, que son las áreas de estudio en que tradicionalmente se ha desarrollado la educación no conformista.

> Muchos de los estudiantes que entran a la Universidad ni siquiera saben por qué están ahí... han ingresado en las humanidades o ciencias sociales, casi reflexivamente, sin ningún objetivo específico de trabajo.[26]

Hubo un tiempo en que el principio declarado de la gran filosofía burguesa consistía en que el joven "debe ser educado, no para el presente, sino para una mejor condición futura de la especie humana; es decir, en el hu-

[25] James A Michener, *Kent State What Happened and Why* (Greenwich, Conn. Fawcett Publications; Random House, 1971), pp 409 ss.
[26] *Los Angeles Times*, 17 de noviembre de 1971.

manismo".[27] Ahora, el Consejo para la Educación Superior debe estudiar las "necesidades detalladas" de la sociedad establecida, a fin de que las universidades sepan "qué clase de estudiantes graduados deben producir".[28]

El manejo que hace el capitalismo monopolista de la población, la economía inflacionaria, la política "defensiva" de matar, y matar por encima de lo necesario, el adiestramiento para el genocidio, la normalización de los crímenes de guerra y el brutal tratamiento que se da a una numerosa población en las prisiones, han acumulado una reserva aterradora de violencia en la vida cotidiana. Secciones enteras de las grandes ciudades han sido abandonadas a los criminales, y el crimen mismo es todavía una de las diversiones favoritas en los medios de comunicación masiva. Cuando esta violencia es aún latente, verbal o se expresa solamente en actos menores (tales como aporrear a manifestantes), esa violencia está dirigida principalmente contra minorías, impotentes pero notables, que son vistas como agentes inquietantes, extraños al sistema establecido; que se ven diferentes, hablan y se comportan en forma distinta y hacen cosas (o se sospecha que las hacen) que los que aceptan el orden social no pueden permitirse. Esos objetivos son la gente negra y morena, los *hippies* y los intelectuales radicales. Todo el conjunto de la agresión y sus objetivos revela la existencia de un potencial protofascista *por excelencia.*[29]

La única fuerza que puede contrarrestar esto, es una Izquierda radical organizada que asuma la vasta tarea de una *educación política,* que cambie la falsa y mutilada conciencia de la gente de modo que ella misma se dé cuenta de su propia condición y de las perspectivas de cam-

[27] Kant, *Vorlesungen über Pädagogik, Werke,* Ernst Cassirer, Ed (Berlín: Bruno Cassirer, 1922), Vol, 8 pp 464 ss

[28] *Los Angeles Times,* 17 de noviembre de 1971

[29] Ver *Prophets of Deceit A Study of the Techniques of the American Agitator, 1949,* de Leo Lowenthal y Norbert Guterman (Palo Alto: Pacific Books, 1970), y *The Authoritarian Personality* de T W. Adorno, Else Frenkel Brunswick y otros (Nueva York: Harper and Brothers, 1950).

biarla, como necesidad vital, y que descubra las vías y los medios para su liberación.

Sin duda el fascismo no salvará al capitalismo, puesto que es la organización terrorista de las contradicciones capitalistas. Pero en cambio, una vez instalado, el fascismo puede destruir cualquier potencial revolucionario por un tiempo indefinido.

Un análisis marxista no puede buscar consuelo en perspectivas "a la larga". Puede ser que "a la larga" el sistema se derrumbe, pero la teoría marxista no puede anticipar qué tipo de sociedad (si queda alguno) habrá de reemplazarlo. Dentro del marco de las condiciones objetivas, las alternativas (fascismo o socialismo) dependen de la inteligencia y la voluntad, de la conciencia y la sensibilidad de los seres humanos; dependen de la libertad que todavía tengan. El concepto de un periodo regresivo, de barbarie frente a la alternativa socialista —barbarie basada en las conquistas técnicas y científicas de la civilización— es central dentro de la teoría marxista. Por el momento, la iniciativa y el poder están en la contrarrevolución, que muy bien puede terminar en esa civilización bárbara.

IV

Es en la contrarrevolución donde la nueva Izquierda de los Estados Unidos (¿sólo en los Estados Unidos?) tiene su terreno de operaciones. Pero esa Izquierda parece ser extremadamente débil, especialmente frente a la clase trabajadora. Los radicales se topan con la violenta hostilidad de la gente y son fácil blanco de la acción legal y de la persecución. Pero esta situación de debilidad del potencial revolucionario, en el momento culminante del desarrollo capitalista, es engañosa: el engaño desaparece si comprendemos que, en esta etapa, surge un nuevo proceso de desintegración y revolución que corresponde a, y está engendrado por, la nueva fase del capitalismo:

el capitalismo de estado monopolista. Y a su vez, la comprensión de esto nos lleva, no a la revisión, sino a la restauración de la teoría marxista: a la emancipación de su propio fetichismo y ritualización, de la retórica petrificada que frena su desarrollo dialéctico. Hay una falsa conciencia exagerada, tanto en la nueva como en la vieja Izquierda.

En la sección anterior esbocé las tendencias que llevan a una potencial base de masas más amplia y cambiante y a "motivos", también cambiantes, de la revolución. Tales tendencias son resultado del propio modo de producción establecido, que hace más amplia (y modifica) la base de la explotación, en tanto que crea necesidades que él mismo no puede satisfacer. Las necesidades siguen siendo las de una vida mejor, "expectativas crecientes", pero ya no una vida definida en términos de trabajo deshumanizado y de tiempo completo, sino una vida de autodeterminación. Esa meta presupone, sobre la base de un modelo socialista de la producción, la reconstrucción total del medio técnico y natural.

Con este cambio histórico, el capitalismo niega la legitimidad de seguir dominando la vida de los hombres y las mujeres, de modelar la naturaleza y la sociedad a su propia imagen. El rompimiento del dominio opresivo de la producción material, hace que el enfoque cambie, del sector material, a los sectores intelectuales de la producción, del trabajo enajenado al trabajo creativo. Más bien: la producción material, cada vez más sujeta a la organización tecnológica, se torna susceptible de ser humanizada. El peso de la mano de obra muerta sobre la mano de obra viva es reductible, si se sustrae progresivamente a la mano de obra viva del proceso de trabajo, mecanizado y fragmentado, en que todavía la mantienen las necesidades de la producción capitalista. La transferencia de mano de obra viva a funciones "supervisoras" abriría la posibilidad de cambiar la dirección y las metas de la producción material misma. El trabajo humano, en vez de ser una mercancía que produce mercancías de acuerdo

con las leyes del valor, podría producir para las necesidades humanas de acuerdo con las leyes de la libertad: las necesidades de una existencia humana liberada. Aparece entonces una alternativa que implicaría la subversión de la cultura material *e* intelectual. La sociedad de consumo muestra el espectro de una revolución no sólo económica, sino también cultural: una nueva civilización en que la cultura deje de ser un sector privilegiado de la división social del trabajo y pueda modelar a la sociedad en su totalidad, en todas sus ramas, incluyendo las de la producción material, y que cambie radicalmente los actuales valores y aspiraciones.

Este cambio es anticipado, en forma ideológica, por las contraimágenes y contravalores con los que la nueva Izquierda contradice la imagen del universo capitalista. La exhibición de una conducta no competitiva, el rechazo de la "virilidad" brutal, el sabotaje de la productividad capitalista en el trabajo, la afirmación de la sensibilidad y de la sensualidad del cuerpo, la protesta ecológica, el desprecio del falso heroísmo en el espacio exterior y en las guerras coloniales, el movimiento de liberación de la mujer (que no concibe a la mujer liberada otra vez en plan de compartir equitativamente las características represivas de las prerrogativas masculinas), el rechazo del culto antierótico puritano a la belleza "plástica" y a la limpieza: todo ello contribuye a debilitar el Principio del Comportamiento y articula el profundo malestar que prevalece entre la gente en general.

Pero, precisamente estos contravalores, esta contraconducta, son los que, en abierta hostilidad, aíslan de "la gente" al movimiento radical. Este aislamiento tiene una doble causa: (1) la teoría marxista, socialista, no encuentra eco, "razón suficiente", en la mayor parte de la población trabajadora y, en consecuencia, (2) la diferencia radical entre una sociedad libre y la que hoy existe sigue siendo poco clara, lo mismo que las muy reales posibilidades de establecer una sociedad libre. Por eso, la liberación aparece como una amenaza: se vuelve un tabú.

Y el tabú es violado tanto por el sector político como por el sector *hippie* de la nueva Izquierda. Hay una conexión interna entre los dos sectores (aparte de cualquier otro vínculo de organización o personal): los rasgos libertarios reflejan cualidades morales y estéticas del socialismo que han sido minimizadas en el desarrollo de la propia teoría marxista (ver el Capítulo 2). Esas cualidades "anuncian", a nivel individual o de pequeño grupo, los aspectos "utópicos" extremos del socialismo. En la sociedad actual aparecen como "privilegio" de gente que está "fuera" (*outsiders*), que es improductiva y contraproductiva (como en realidad es y debe ser en términos de la productividad capitalista).

En el sector político, la nueva Izquierda asume un carácter aparentemente elitista en virtud de su contenido intelectual, que consiste en una preocupación por los "intelectuales", más que por los "trabajadores". El predominio de los intelectuales (y de los intelectuales anti-intelectuales) en el movimiento, es muy obvio. Es posible que esto sea una expresión del creciente uso de toda clase de intelectuales, tanto en la infraestructura como en el sector ideológico del proceso económico y político. Es más: en la medida en que la liberación presupone el desarrollo de una conciencia radicalmente diferente (una verdadera *contra*conciencia) capaz de romper el fetichismo de la sociedad de consumo, presupone también el conocimiento y la sensibilidad que el orden establecido, mediante su sistema clasista de educación, ha *bloqueado* para la mayoría de la gente. En la presente etapa, la nueva Izquierda es necesaria y esencialmente un movimiento *intelectual,* y el anti-intelectualismo que se practica en sus propias filas, es en realidad un servicio que se hace al sistema *(establishment).*

Por lo tanto, el aislamiento de la nueva Izquierda está bien fundado: lejos de significar que al movimiento le falten raíces sociales, este aislamiento corresponde a la situación histórica real y proyecta de hecho la "negación definitiva" de *toda la cultura* del capitalismo mono-

polista en su etapa más avanzada. El aislamiento refleja las cualidades sin precedente, "heterodoxas", de la revolución, la contradicción radical de la cultura establecida ¡incluyendo la cultura de la clase trabajadora! Es precisamente en sus extremas exigencias intelectuales, morales y "psicológicas", donde las posibilidades —no las necesidades— de la revolución encuentran su expresión más completa y realista. Sólo el cambio *cualitativo es* cambio, y sólo la nueva *calidad* de la vida puede acabar con la larga serie de sociedades explotadoras. Estos aspectos extremos, precisamente por su calidad radicalmente nueva, aparecen fácilmente como la preocupación ideológica de los intelectuales más o menos acomodados.

Alérgico a su separación de hecho de las masas, y no estando dispuesto a admitir que es una expresión de la estructura social del capitalismo avanzado, y que su carácter separado sólo puede variar mediante la larga lucha por cambiar esa estructura, el movimiento muestra complejos de inferioridad, derrotismo y apatía. Esta actitud fomenta la despolitización y la naturaleza privada del sector *hippie,* al cual el sector político opone su puritanismo en la teoría y en la práctica.

V

La teoría marxista sigue guiando a la práctica, incluso en una situación no revolucionaria. Pero aquí aparece otra debilidad de la nueva Izquierda: la distorsión y falsificación de la teoría marxista mediante su *ritualización.* Está claro que los conceptos utilizados para analizar el capitalismo del siglo XIX y principios del XX no pueden simplemente aplicarse a su etapa actual: siendo conceptos históricos, llevan en sí mismos índices históricos y la estructura que analizan es una estructura histórica. Es verdad que el capitalismo es capitalismo en todas sus fases y que su organización del modo de producción está en la base de todo su desarrollo. Sin embargo, las posibi-

lidades del modo de producción también se desarrollan, y estos cambios afectan la base y la superestructura. Si se aísla la base capitalista específica de los otros sectores de la sociedad, se deja a la teoría marxista, en sus cimientos mismos, en una abstracción que no es histórica ni dialéctica. Los cambios ocurren en el marco capitalista; son internos, graduales y cuantitativos, pero habrán de llegar al punto de la "ruptura cualitativa", a una situación prerrevolucionaria. Si no se confrontan los conceptos marxistas con el desarrollo del capitalismo, si no se deducen de esa confrontación las consecuencias para la práctica política, se llega a una repetición mecánica de un "vocabulario básico", a la petrificación de la teoría marxista en una retórica que difícilmente tiene relación con la realidad. Además, ello fortalece la enajenación de la nueva Izquierda y obstaculiza grandemente la comunicación de su mensaje.

La petrificación de la teoría marxista viola el principio mismo que proclama la nueva Izquierda: *la unidad de la teoría y la práctica.* Una teoría que no se ha puesto al día con la práctica del capitalismo, no puede servir de guía a una práctica encaminada a abolirlo. La reducción de la teoría marxista a "estructuras" sólidas produce un divorcio entre la teoría y la realidad y le da a aquélla un carácter abstracto, remoto y "científico" que facilita su ritualización dogmática. En cierto sentido, toda teoría es abstracta: su disociación conceptual de la realidad dada es una precondición para entender *y cambiar* la realidad. La teoría es además necesariamente abstracta por el hecho de que abarca, en el marxismo, una *totalidad* de condiciones y tendencias, una totalidad histórica. Por lo tanto, no puede nunca decidir acerca de una práctica *en particular* —por ejemplo, si ciertos edificios deben o no ser ocupados o atacados—, pero sí puede (y debería) evaluar las *posibilidades* de acciones determinadas dentro de la totalidad dada —por ejemplo, si prevalece una situación en la que tales ocupaciones o ataques resultan aconsejables. La unidad de la teoría y la práctica nunca

es inmediata. Una realidad social determinada, no dominada todavía por las fuerzas del cambio, exige la adaptación de la estrategia a las condiciones objetivas —prerequisito para que estas últimas cambien. Una situación no revolucionaria es esencialmente diferente a una situación prerrevolucionaria o revolucionaria. Sólo un análisis teórico puede definir y distinguir la situación prevaleciente y su potencial. La realidad dada está ahí, por su propio derecho y su propia fuerza; es el terreno sobre el cual se desarrolla la teoría y, sin embargo, el objeto, "el otro de la teoría" que, en el proceso de cambio, sigue determinando a la teoría.

La nueva Izquierda ha desempeñado un papel decisivo como detonador del proceso de cambio. En los Estados Unidos, la activación de las minorías negra y morena, la oposición popular que ha descubierto la criminal política de la guerra en Indochina, el conflicto entre los poderosos medios de información y el gobierno; todos estos logros se deben en gran parte a los militantes de la Izquierda y especialmente a los estudiantes. En Francia y en Italia, la radicalización de las demandas económicas de los sindicatos, así como de toda la estrategia de la Izquierda (el resurgimiento de los consejos obreros), representa una amenaza al fuerte dominio del aparato comunista reformista, a pesar de la regresión después de mayo de 1968. También en estos países, a la petrificación de la teoría marxista se ha opuesto un análisis basado en la transformación del capitalismo y en la base potencial de la revolución. En los Estados Unidos, las condiciones económicas y políticas hacen necesario un reexamen aún más radical, que sólo está empezando.[30]

[30] En Francia lo han hecho especialmente André Gorz y Roger Garaudy; en Italia, el grupo *Il Manifesto* En cuanto a los Estados Unidos, ver *Monthly Rev.ew, Socialist Revolution, Radical America;* algunas publicaciones del Radical Education Project, la antología *The Revival of American Socialism, loc cit*, y *The New Left: A Documentary History,* Massimo Teodori, Ed. (Nueva York: Bobbs Merrill, 1969), especialmente la segunda parte La documentación clásica de los impulsos primarios que motivan a la nueva Izquierda sigue siendo el *Journal de la Co-nune Etudiante, Novembre 1967-Juin 1968. Textes des Documents,* Alain Schnapp y Pierre Vidal Naquet,

A reserva de desarrollar más esto, las secciones siguientes, en que se intenta evaluar la situación de la nueva Izquierda en los Estados Unidos, tienen que ser necesariamente muy tentativas y fragmentarias.

VI

La situación actual de la nueva Izquierda es esencialmente diferente de la del periodo en que la oposición radical tomó forma y tuvo sus primeros efectos a escala nacional (el movimiento militante en favor de los derechos civiles, la resistencia a la guerra, el activismo en las escuelas y universidades, el movimiento político *hippie*). Hace como diez años, las metas trascendentes también se volvieron articuladas: la nueva moralidad, la emancipación de la sensibilidad, la exigencia de la "libertad, ya", la revolución cultural. El *establishment* no estaba preparado. La estrategia, por eso, pudo ser amplia, abierta y mayormente ofensiva: demostraciones masivas, ocupación de edificios, unidad de acción, asociación con los militantes negros. Ese periodo terminó cuando el impacto de la nueva Izquierda se hizo evidente. El retiro del presidente Johnson, la batalla en la Convención Demócrata en Chicago y la escalada de la guerra en Indochina, marcan el principio de una nueva fase. La primera amenaza real al sistema, desde adentro, fue planteada por las universidades y los ghettos, no por la clase trabajadora. El *establishment* tenía una visión más clara de la seriedad de esa amenaza que la nueva Izquierda misma. Ahora el sistema está preparado, y preparado a un grado tal que la supervivencia misma del movimiento radical como fuerza política está en duda. ¿Cómo ha reaccionado el movimiento frente a estas nuevas condiciones?

Eds (París Editions du Seuil, 1968, edición norteamericana revisada· *The French Student Uprising, November 1967-June 1968*, Boston Beacon Press, 1971)

Parece haberse debilitado hasta un grado peligroso. Ello se debe en primer lugar a la agresiva represión legal y extralegal por parte de la estructura de poder —una concentración de fuerza brutal contra la cual la Izquierda no tiene defensa adecuada. Esta movilización de poder acentúa las debilidades internas de la nueva Izquierda, sobre todo: (1) los conflictos ideológicos dentro de la oposición militante, y (2) la falta de organización.

La Izquierda siempre ha estado dividida, lo cual es natural, puesto que, mientras el interés predominante en la propiedad privada y en la preservación de sus instituciones, fácilmente une a los defensores del *statu quo,* no hay una meta común tangible que una a los que quieren abolirlo, ya que éstos trabajan con un horizonte abierto que admite varias alternativas y metas, estrategias y tácticas.

Pero la división no siempre ha evitado o siquiera retardado la revolución: por ejemplo, en el caso de los mencheviques y los bolcheviques. Es posible, incluso, que semejantes luchas sirvan para probar prácticamente la estrategia "correcta". No obstante, la situación difiere cuando y donde el movimiento aún no está arraigado en una base popular y, sobre todo, cuando en virtud de su debilidad numérica, está sujeto a una fácil y efectiva persecución; en otras palabras: cuando y donde no corresponde la estrategia revolucionaria, sino simplemente una preparación del terreno para esa estrategia. Lo que requiere una situación así, es la "suspensión" de conflictos ideológicos prematuros (u obsoletos), en beneficio de la tarea más importante que consiste en hacer crecer la fuerza numérica. El cambio cualitativo presupone también en la estrategia radical, un crecimiento cuantitativo.

En este contexto, el problema de la comunicación se agudiza. Mientras más parezcan metas históricas concretas, más se apartarán del universo establecido del discurso los objetivos integrales, "utópicos", del socialismo. La "gente" habla un lenguaje casi totalmente cerrado a las

proposiciones y conceptos de la teoría marxista. Su aversión a los términos marxistas, que le son extraños, a su grandilocuencia, etc., no sólo es resultado de su educación, sino que también expresa la profundidad de su compromiso con el *establishment* y, por ende, con el lenguaje que éste usa. Romper el dominio de este lenguaje significa romper con la "falsa conciencia", volverse consciente de la necesidad de la liberación y de los medios para llegar a esa meta. La teoría y la práctica marxistas habían logrado desarrollar la conciencia política del movimiento obrero cuando se produjo una regresión en virtud del doble impacto del fracaso de las revoluciones europeas en 1918 y de la estabilización del capitalismo; frente a un sindicalismo efectivo y a un capitalismo igualmente efectivo, la teoría revolucionaria asumió un carácter abstracto y se volvió preocupación de pequeñas minorías. Y este carácter se ha acentuado aún más ahí donde no existe una fuerte tradición marxista. Como ya lo hemos señalado, la brecha entre la teoría y la realidad ha sido ampliada por la reducción generalizada de los conceptos dialécticos de Marx a un vocabulario "básico". Los conceptos dialécticos abarcan a la realidad en su proceso de cambio, y es precisamente este proceso, lo que constituye la definición del concepto mismo. Así, la transformación del imperialismo clásico en un neoimperialismo, vuelve a definir el concepto clásico, al tiempo que demuestra cómo las nuevas formas se derivan de las viejas. Algo parecido ocurre con "proletariado", "explotación", "empobrecimiento". La teoría marxista no se difunde bombardeando a la gente con esos términos sin traducirlos a la actual situación. En el mejor de los casos, estas palabras se convierten en etiquetas para identificar grupos interiores (trabajadores, progresistas, trotskistas, etc.) o funcionan como simples clisés: o sea, no funcionan para nada. Su utilización como estímulos instantáneos en un vocabulario enlatado, lo único que hace es matar su verdad. Los conceptos marxistas definen la esencia que está detrás de la realidad: su significado surge

del análisis de la "apariencia", y la "apariencia" del capitalismo hoy en día es muy distinta de la que tenía en el siglo XIX.

La petrificación *(Verdinglichung)* de los conceptos falsea el análisis de la estructura de clases del capitalismo monopolista. La ideología radical a menudo se hunde en un *fetichismo del trabajo,* nuevo aspecto del fetichismo de las mercancías (después de todo, la fuerza *es* una mercancía). Según la teoría marxista, hay tres cualidades que hacen de la clase trabajadora el sujeto potencial de la revolución: (1) sólo ella puede detener el proceso de la producción, (2) es la mayoría de la población, y (3) su existencia misma es una negación de la condición humana. De ellas, sólo la primera cualidad es aplicable a la parte de la clase trabajadora norteamericana que, con cierta razón, puede considerarse como la sucesora contemporánea del proletariado: el obrero industrial. Pero el concepto marxista define la unidad de las tres cualidades: siendo el proletariado la mayoría de la población, es revolucionario en virtud de sus necesidades y la satisfacción de las mismas va más allá de los recursos de que dispone el capitalismo. En otras palabras: la clase trabajadora es el sujeto potencial de la revolución, no simplemente porque sea la clase explotada en el modo capitalista de producción, sino en virtud de que las necesidades y la aspiración de esta clase exigen la abolición de ese modo de producción. De lo cual se infiere que, si la clase trabajadora ya no es la "negación absoluta" de la sociedad actual, si se ha convertido en una clase *de* esa sociedad, que comparte sus necesidades y aspiraciones, entonces la transferencia de poder solamente a la clase trabajadora (sin importar en qué forma), no asegura la transición al socialismo como sociedad *cualitativamente* diferente. La clase trabajadora misma debe cambiar para poder convertirse en la fuerza que produzca esa transición.[31]

[31] Rosa Luxemburgo sabía que la transformación radical de la clase

Si las necesidades creadas por el capitalismo monopolista, que no pueden ser satisfechas por él, adoptasen una forma subversiva y se convirtiesen en terreno propicio para el desarrollo de la conciencia política entre la población trabajadora, ello no implicaría (¡esto es decisivo!) el resurgimiento de la conciencia de la clase *proletaria;* no enfrentaría a una clase trabajadora con los demás sectores de la población trabajadora; no sería la "mano de obra asalariada" contra el capital, sino más bien, todas las clases dependientes contra el capital. De la misma manera, esta nueva conciencia militaría en contra del esquema de la política sindicalista y se enfocaría a acabar con el modo establecido de producción en su totalidad. Es esta la dinámica del capitalismo monopolista: la sujeción de la población entera al dominio del capital y el estado que éste crea, corresponde a la necesidad universal de su abolición. Si este desarrollo modifica el concepto original de clase, si hace menos marcado el contraste entre la clase obrera y los demás sectores de la población trabajadora, ello se debe a determinados cambios en la *realidad* del capitalismo que deben conceptualizarse en la *teoría* del capitalismo.

Es verdad que se trata de meras tendencias que se enfrentan a una resistencia más intensa de parte de la estructura de poder, y que todavía no reducen la brecha entre la clase trabajadora y la nueva Izquierda, especialmente con la *intelligentsia.* A este último sector no le conviene minimizar la hostilidad de los trabajadores: esa hostilidad es racional y está bien fundada. Y sin embargo, la unión de las dos fuerzas es una precondición del cambio: la conciencia sindicalista debe convertirse en conciencia política, en conciencia socialista. Pero esto no habrá de conseguirse

trabajadora era una condición de la estrategia revolucionaria: La clase trabajadora adquirirá la autodisciplina libremente asumida de la Social-Democracia, no como resultado de la disciplina que le impone el estado capitalista, sino extirpando, hasta su raíz última, sus viejos hábitos de obediencia y servilismo" (El texto alemán se encuentra en *Politische Schriften* de Rosa Luxemburgo, O Flechtheim, Ed (Frankurt· Europaische Verlags anstalt, 1968), III, p 91 El texto inglés es de Calvert y Neiman, *loc cit*, p 151)

"metiéndose entre los trabajadores", uniéndose a sus manifestaciones de protesta, abrazando sus "causas", etc. La unión sólo puede producirse en un proceso de cambio en que los dos grupos actúen, cada uno *desde su respectiva base* y en los términos de su propia conciencia, sus propios agravios y sus propias metas. Es ésta por ejemplo, la estrategia de la *Sinistra Proletaria* italiana: "los estudiantes e intelectuales que antes trabajaban con la base en las fábricas, han dejado de agitar dentro de las plantas o frente a ellas. En este sector, la propaganda política militante es hecha por los propios trabajadores, sobre todo los jóvenes, en tanto que los estudiantes los apoyan proporcionándoles material para la agitación, investigando en diversas partes de la ciudad, etc."[32] Análogamente, en Francia el grupo *Base Ouvrière* de la planta Renault-Flins está organizado en un *equipo exterior* y un *equipo interno;* el primero está formado principalmente por "intelectuales", y el segundo (mucho más reducido) con trabajadores de la fábrica. El grupo interno es todavía muy débil como para "imponer a toda la base obrera su propio ritmo y dirección".[33] Esta división (temporal) de funciones, que evita una actitud protectora y la reacción negativa automática ante la misma, puede promover la unidad hasta el grado necesario para que los diferentes intereses específicos de cada grupo, basados y articulados en sus propios términos y conforme a su respectiva situación (en la fábrica, en el taller, en la oficina, en el barrio), logren encontrar un terreno y una estrategia comunes.

Cosa muy distinta es el "desarrollo de la conciencia de clase desde afuera": los grupos minoritarios de hoy, sobre los cuales recaerá la tarea de la organización, han de ser muy distintos de lo que fue la *vanguardia leninista.* Esta asumió, en la teoría y en la práctica, la dirección de una clase trabajadora en la que tenía arraigo y que

[32] *Zeitdienst,* Zurich, 11 de septiembre de 1970

[33] De un texto presentado por el grupo *Base Ouvrière* a los trabajadores de la Renault, citado en *Les Temps Modernes* agosto septiembre de 1971.

vivía en la experiencia inmediata de la pobreza y la opresión, a tal punto, que la derrota en una guerra fue suficiente para embarcarla en la acción revolucionaria. Y estas masas formaron la base humana de la reproducción material de la sociedad. Esta situación ya no se presenta en las actuales metrópolis imperialistas.

A mayor abundamiento, la vanguardia leninista era el equivalente de un *partido* de masas, ya existente o en formación. Fue esta su razón de ser —de otra manera, habría sido un *blanquismo* puro y simple. Hoy, que los partidos comunistas siguen siendo partidos de masas en la oposición, se acogen a un "programa mínimo" de estrategia parlamentaria. En la práctica (aunque de ninguna manera en su ideología oficial) reconocen la debilidad política y la actitud poco revolucionaria de la mayor parte de la clase trabajadora en el capitalismo avanzado,[34] lo que resulta una evaluación mucho más exacta que la de algunos grupos radicales de la Izquierda. No obstante, estos partidos comunistas *no* son la Social-Democracia del pasado reciente, ni tampoco del presente, a pesar de su estrategia reformista. La Social-Democracia subsiste como una organización de la clase trabajadora, y los partidos y sindicatos comunistas siguen siendo las únicas organizaciones *de masas* ubicadas a la izquierda de la Social-Democracia. En virtud de esta situación, constituyen todavía una fuerza *potencialmente* revolucionaria.

En cuanto a los Estados Unidos (y quizá no nada más en cuanto a ellos), debe preguntarse, en base a las condiciones del capitalismo de estado monopolista, si el concepto de un partido revolucionario de masas, altamente centralizado y jerárquicamente estructurado, no resulta ya anacrónico. Este tipo de partido pertenece a una etapa

[34] Así, el Partido Comunista Francés ha denunciado como "anarquizantes' algunas estrategias tan tradicionales del movimiento obrero marxista como la huelga "ilimitada' y la movilización de la espontaneidad La espontaneidad no existe', se dice en un panfleto distribuido por la CGT, controlada por los comunistas, después del intento izquierdista de prolongar y extender la huelga en la planta Renault en Mans, en mayo de 1971 (*Le Monde,* 22 de julio de 1971).

anterior del desarrollo capitalista, a una fase todavía liberal. Además, esos partidos operaban dentro de un esquema parlamentario en funcionamiento, aun cuando se dedicasen a boicotear las elecciones. Pero, en una época en que los parlamentos se han convertido en un instrumento de la contrarrevolución, esos partidos están privados de su espacio político de operación, pues toda oposición radical se vuelve oposición extraparlamentaria.

VII

Es aquí donde quizá deba cambiar la estrategia de la Izquierda. La rapidísima concentración de poder y de control en el *establishment* político y militar a escala nacional, hace necesario buscar formas descentralizadas de organización que resulten menos susceptibles de ser destruidas por el aparato represivo y que representen mejor a los núcleos divergentes y dispersos de la desintegración. El capitalismo monopolista ha dado a la "revolución desde abajo" un nuevo sentido concreto: sus raíces subversivas. La integración técnica y económica del sistema es tan densa, que el trastorno en un punto clave puede llevar fácilmente a un funcionamiento seriamente defectuoso del todo. Lo anterior resulta cierto en lo que respecta a los centros locales, no sólo de producción y distribución, sino también de educación, información y transporte. En tales condiciones, el proceso de desintegración interna puede asumir un carácter marcadamente descentralizado, difuso, mayormente "espontáneo", que se presente simultáneamente en varios puntos o por "contagio". Empero, esos puntos de mal funcionamiento y deterioro locales pueden convertirse en embriones del cambio social, solamente si se les da una dirección y una organización políticas. Al llegarse a ese punto, la autonomía primaria de las bases locales resultará decisiva para asegurar el apoyo de la población trabajadora local y para preparar a los nuevos cuadros para reorganizar la pro-

ducción, la distribución, el transporte y la educación.

Ya me he referido a la idea, hoy muy difundida entre los grupos radicales de la nueva Izquierda, de que la "toma del poder" en el sentido de un asalto directo de los centros de control político (el estado), apoyado y ejecutado en una acción masiva dirigida por partidos de masas centralizados, no está indicada ni puede estarlo por ahora en los países capitalistas avanzados. Los principales obstáculos para ello son: (1) la aplastante concentración de poder militar y policiaco en manos de un gobierno que efectivamente funciona, y (2) la predominancia de una conciencia reformista en las clases trabajadoras. Pero ¿existe acaso otra alternativa histórica?

Recordemos el esquema de la revolución burguesa: en medio de una sociedad feudal, el acceso al poder económico precedió a la toma del poder político por parte de la burguesía. Desde luego, este esquema no puede simplemente adaptarse al caso de la revolución socialista; pero entonces, surge la pregunta: ¿Hay alguna indicación de que la clase trabajadora pueda alcanzar el poder económico —no el político— dentro del sistema capitalista, antes de la revolución? Esto sucedería si los trabajadores pudiesen lograr el control de las fábricas y los talleres y redirigir y reorganizar la producción. Pero eso sería precisamente la revolución y en ella estaría implicado el poder político. En el capitalismo, ¿puede concebirse un cambio gradual del poder económico, en el sentido de que el cambio cuantitativo se torne cualitativo mediante la radicalización de las demandas y logros de los trabajadores?

Las actuales tendencias en ese sentido son muy ambivalentes: es posible que conduzcan a un cambio cualitativo o que lleven a una mayor integración de la clase trabajadora. La tendencia a la integración se manifiesta en algunos esfuerzos del sector empresarial por reducir la fragmentación y atomización del trabajo de los trabajadores calificados de nivel intermedio (*conveyor belt*) y dar a cada uno responsabilidad y control sobre una

porción mayor del producto. De acuerdo con ciertas noticias[35] sobre las innovaciones introducidas en varias fábricas de productos electrónicos en los Estados Unidos, el resultado ha sido un considerable mejoramiento en la calidad del producto y una actitud más positiva del trabajador hacia sus tareas y hacia la empresa.

¿Es probable que esta tendencia pueda radicalizar la iniciativa de los trabajadores, hasta el punto en que el control que éstos ejerzan sobre su producto y sobre sus tareas específicas, signifique el fin del modo capitalista de producción? O bien, ¿podría detenerse esa tendencia sin que se alterasen básicamente las jerarquías en las fábricas? Llevar el control de los trabajadores más allá de los límites de la tolerancia capitalista, presupone el desarrollo de una conciencia política radical en la clase trabajadora; de otra manera, el control en manos de los trabajadores sólo serviría al sistema establecido: sería una racionalización del mismo. A su vez, el control en manos de trabajadores revolucionarios presupone una primacía de los factores políticos sobre los económicos y técnicos. Si esta radicalización hacia la Izquierda llegase a producirse, el sistema se debilitaría y eventualmente se desintegraría en la forma descentralizada y desburocratizada que también sugiere la condición general del capitalismo monopolista: el desarrollo desequilibrado, o sea, el control de los trabajadores en determinadas fábricas o grupos de fábricas —verdaderos "nidos" de unidades postcapitalistas (socialistas) en una sociedad aún capitalista (algo similar a los centros urbanos de poder burgués en una sociedad feudal).

Semejante desarrollo haría posible recobrar uno de los logros embrionarios de la tradición revolucionaria: los "consejos" ("soviets", *Räte)* como organismos de autodeterminación, de autogestión (o más bien, de preparación para la autogestión) de las asambleas populares locales. Su resurgimiento resulta procedente, no sólo por

[35] *Der Spiegel* (Hamburgo, Alemania), 4 de octubre de 1971.

la caducidad histórica de los partidos de masas burocráticos, sino asimismo por la necesidad de encontrar, para sustituir a éstos, nuevas fuentes adecuadas de iniciativa, de organización y de dirección. La heredera histórica de los autoritarios partidos de masas (o más bien, de los dirigentes que se autoperpetúan) no es la anarquía, sino una disciplina y una autoridad elegidas por sus propios miembros; una autoridad, que sólo puede surgir de la lucha misma, reconocida por aquellos que participan en esa lucha. No obstante, tampoco la teoría y la estrategia de los consejos deben sucumbir al fetichismo de lo de "abajo". La expresión *inmediata* de la voluntad y opinión de los trabajadores, agricultores, vecinos —en pocas palabras, el pueblo—, no es por sí misma progresista ni constituye una fuerza de cambio social; puede ser, incluso, todo lo contrario. Y los consejos serán órganos de la revolución únicamente en la medida en que representen al pueblo en rebeldía. Además, no encuentra uno a esta gente así nada más, esperando que se le elija en las fábricas, en las oficinas o en los barrios. Su aparición requiere la creación previa de una nueva conciencia, supone el rompimiento del dominio del *establishment* sobre el trabajo y el tiempo libre del pueblo.

La democracia directa —la sujeción de toda autoridad delegada, al control efectivo "desde abajo"— es una exigencia esencial de la estrategia izquierdista. Esta demanda es forzosamente ambivalente, como puede verse en otro ejemplo tomado del movimiento estudiantil: la participación efectiva de los estudiantes en la administración de la universidad. En términos políticos, esta exigencia supone *a priori* que la mayoría del estudiantado es más progresista que el cuerpo de profesores y la administración; de no ser así, todo cambio sería en contra de la Izquierda. A pesar de que el argumento sea correcto, no por ello debe llegarse a la conclusión de que se debe ignorar esta exigencia, puesto que, en determinadas condiciones (condiciones de mucho alcance que tienen su raíz en las tendencias sociales prevalecientes), el

control estudiantil tendría más posibilidades que las actuales autoridades de introducir reformas que ya resultan muy necesarias; la estrategia izquierdista, por consiguiente, debe orientarse con vista a tales condiciones.

Este tipo de evaluación crítica es igualmente aplicable a la cuestión, mucho más amplia, del control por parte de los trabajadores, cuya ambivalencia destaqué antes. El control en manos de los trabajadores puede llevar a un alivio de la carga del trabajo, a una organización más efectiva del mismo y al desarrollo de la iniciativa de los trabajadores. Pero, al mismo tiempo, los cambios pueden beneficiar a la empresa capitalista. A pesar de ello, esta otra exigencia se ha convertido, con razón, en un factor central de la estrategia radical, puesto que, a la larga, un control así debilitaría el vínculo que existe entre el proceso del trabajo y el proceso de capitalización; eliminaría, además, la necesidad de producir elementos desechables y de planificar la caducidad de los productos, dando finalmente a la tecnología una oportunidad de sacudirse las restricciones y distorsiones a que ahora se halla sujeta.

La ambivalencia del concepto de lo de "abajo" es también característica del lema izquierdista: "El poder, al pueblo". El "pueblo" a que esto se refiere no incluye a aquellos que, hoy por hoy, sostienen a la democracia burguesa: los votantes, los causantes de impuestos, el gran número de individuos que expresan su opinión en "cartas al editor" que se consideran adecuadas para publicarse. Esa gente, aunque no puede considerarse soberana en ningún sentido, ya ejercita un poder considerable como electora de los dirigentes, como derivación de poder dependiente de los dirigentes. "El poder, al pueblo" no implica a la mayoría (que es todo, menos "silenciosa") de la población contemporánea; la frase se refiere a una minoría formada por las víctimas de esta mayoría, por quienes no votan siquiera, los que no pagan impuestos porque no tienen nada gravable, los presos en las cárceles, los que no escriben las "cartas al editor" que se publican.

Sin embargo, la ambivalencia de la frase expresa una verdad: que "el pueblo", la mayoría de la gente, es *de hecho* algo *distinto* de su gobierno, *fuera* de él, y que la autogestión del pueblo es algo por lo cual hay que luchar aún. La ambivalencia significa que esta meta presupone un cambio radical de las necesidades y de la conciencia populares. Las gentes que tengan la fuerza necesaria para liberarse ya no serán iguales, ya no serán los mismos seres humanos que hoy reproducen el *statu quo,* aunque sigan siendo los mismos individuos.

Si bien es cierto que la gente debe liberarse de la servidumbre en que vive, también lo es que, primero, debe salir de aquello en que la sociedad la ha convertido. Esta primera liberación no puede ser "espontánea", porque semejante espontaneidad sólo reflejaría los valores y las metas que se derivan del sistema establecido. La autoliberación es autoeducación, pero, como tal, presupone una educación proporcionada por otros. En una sociedad en que la desigualdad para el acceso al conocimiento y la información es parte de la estructura social, las diferencias y los antagonismos entre educandos son inevitables. Quienes ya poseen una educación, están obligados a utilizar sus conocimientos en ayudar a que hombres y mujeres puedan realizar y disfrutar sus capacidades verdaderamente humanas. Toda educación auténtica es educación política, y en una sociedad de clases, la educación política no puede concebirse sin dirigentes educados y probados en la teoría y en la práctica de la oposición radical. La función de estos dirigentes es hacer que la protesta espontánea se traduzca en una acción organizada, con posibilidades de desarrollar y hacer trascender las aspiraciones y necesidades inmediatas hacia la reconstrucción radical de la sociedad; o sea, la transformación de la espontaneidad inmediata en espontaneidad organizada.

Lo espontáneo no se opone a la autoridad: en la medida en que la práctica revolucionaria es la explosión de las *necesidades vitales* (que, como ya hemos visto, no tie-

nen que estar derivadas de las necesidades materiales de la vida), dicha práctica tiene sus raíces en la espontaneidad. Pero ésta puede ser *engañosa*: podría ser el resultado de la introyección de necesidades sociales, requeridas por el orden establecido, pero que se oponen a la liberación del ser humano. Hoy, como nunca, este es el caso. La indoctrinación y el manejo intensivos de la gente hacen indispensables una contraeducación y una organización igualmente intensivas. Y esta misma necesidad se enfrenta a las tendencias autoritarias que existen en la nueva Izquierda.

Tales tendencias son difíciles de evaluar, pero no pueden simplemente condenarse: por una parte, son un aspecto de la oposición, históricamente correcta, contra los partidos de masas burocráticos y autoritarios; por la otra, son prematuras y ponen en peligro la efectividad del movimiento. Expresan, en forma abstracta, un rasgo distintivo de la actual oposición radical: el grado en que deriva su fuerza (y su verdad) de las raíces que tiene en el *individuo* completo y la vital necesidad que éste siente de lograr un modo de vida en asociación con otros individuos libres, así como de una nueva relación con la naturaleza —la suya propia y la naturaleza externa.

El nuevo individualismo suscita el problema de la relación entre la rebelión personal y la política, entre la liberación privada y la revolución social. El inevitable antagonismo, la tensión que existe entre ambos aspectos, fácilmente se diluye en una identificación inmediata de los mismos, destruyéndose con ello el potencial que ambos tienen. Es verdad que no puede llegarse al socialismo, a un cambio social cualitativo, sin que se produzca una nueva racionalidad *y sensibilidad* en los propios individuos: ningún cambio social radical, sin un cambio radical de los agentes individuales del cambio. Sin embargo, esta liberación individual significa trascender la individualidad *burguesa,* o sea, sobreponerse al burgués individual (producto de la tensión entre la realización personal, privada, y el comportamiento social), al mismo tiempo

que se restablece la dimensión de la persona, de la intimidad que una vez creara la cultura burguesa. Pero el burgués no se sobrepone negándose simplemente a asumir su comportamiento social, "saliéndose" para vivir en su propio estilo. En realidad, no hay revolución sin liberación individual, pero tampoco hay liberación individual sin la liberación de la sociedad. *Dialéctica de la liberación*: de la misma manera que la teoría no puede traducirse de inmediato en práctica, tampoco las necesidades y deseos individuales se traducen en forma inmediata en metas y acciones políticas. La tensión entre la realidad personal y la social subsiste, y el medio en el cual la primera afecta a la segunda es todavía la sociedad capitalista en que vivimos. Como dice uno de los jóvenes radicales alemanes: "de alguna manera, cada uno de nosotros [los radicales] está infestado, embrutecido, saturado, distorsionado" por las contradicciones de la sociedad establecida. En vista de que la resolución de estas contradicciones sólo puede lograrla la revolución, tienen que ser toleradas por el movimiento, pero sólo como contradicciones bien entendidas que *se insertan* en el desarrollo de la estrategia.

Sea individual, o en grupo, ningún intento de liberación puede escapar a esta infección del mismo sistema que combate. Los agentes de la infección no pueden hacerse a un lado, tienen que atacarse en su propio terreno. Lo cual significa que, desde un principio, la liberación, el rechazo, el aislamiento individual y particular, debe emprenderse dentro del contexto político definido por la situación en que la oposición radical se halle, y debe continuar, en la teoría y en la práctica, haciendo una crítica radical del *establishment* dentro del *establishment*. En otras palabras: la liberación (rechazo) individual debe incorporar lo universal a la protesta individual, reflejando las imágenes y valores de una futura sociedad libre en las relaciones personales que se desarrollan en la sociedad sometida. Por ejemplo, la revolución sexual no es tal si no se convierte en una revolución

del ser humano, si la liberación sexual no coincide con una moralidad política. La conciencia del hecho descarnado de que en una sociedad sometida ningún individuo o grupo en particular puede ser libre, debe estar presente en todo esfuerzo para crear las condiciones necesarias al rechazo efectivo del orden establecido.

Todos los movimientos de la oposición radical se caracterizan por su *ambivalencia objetiva* —una ambivalencia que refleja, al mismo tiempo, el poder del *establishment* sobre el conjunto y los límites de ese poder. La existencia de otras preocupaciones amenaza la revolución cultural: la ecología, el *rock* y el arte ultramoderno son los ejemplos más evidentes.[36] En contra de este peligro, la inmediata identificación, enteramente prematura, de la libertad privada y social, crea condiciones más tranquilizadoras que radicalizantes y conduce a una retractación del universo político, único en el cual puede alcanzarse la libertad. Quizá las *comunas* sean las más amenazadas de caer en semejante apaciguamiento o "pacificación".

Las comunas siguen siendo posibles núcleos, "células", laboratorios para probar relaciones autónomas, no enajenadas. Pero son susceptibles de caer en el aislamiento y en la despolitización. Y esto significa encerrarse en sí mismo o capitular: la negación, que no es otra cosa que el reverso de la afirmación, no su opuesto cualitativo. La liberación, así, es divertirse dentro del *establishment,* tal vez con el *establishment* o haciéndole trampa al *establishment.* No hay nada malo en divertirse con el *establishment,* pero hay situaciones en que la diversión se desinfla, se vuelve tonta en todos sentidos, porque sólo revela impotencia política. Bajo el fascismo hitleriano, la sátira se volvió muda: ni siquiera Charlie Chaplin y Karl Kraus pudieron mantenerla viva.

Está bien "hacer lo mío", pero ha llegado el momento de entender que "lo mío" no puede ser *cualquier cosa,*

[36] Ver el Capítulo 3

sino sólo aquellas cosas que hacen honor (por más calladas que sean) a la inteligencia y a la sensibilidad de hombres y mujeres que pueden hacer *algo más* que "lo mío", como lo es vivir y *trabajar* por una sociedad en que no haya explotación entre ellos. La diferencia entre la autocomplacencia y la liberación, entre la payasada y la ironía, entre las pandillas de criminales y las comunas (¡el solo nombre debería ser sagrado!) sólo pueden marcarla los propios militantes —no debe dejarse que la establezcan los tribunales o la policía. Cuidar esa diferencia implica la represión de sí mismo, precursora de la disciplina revolucionaria. Por otra parte, el sano intento de escandalizar al burgués ha perdido su eficacia, puesto que el "burgués" tradicional ya no existe y no hay "obscenidad" o locura que pueda escandalizar a una sociedad que ha hecho de la "obscenidad" un negocio floreciente e institucionalizado la locura en su política y en su economía.

El hecho de que haya llegado el momento de montar una organización autodisciplinada no es indicio de una derrota, sino de las posibilidades de la oposición. El primer periodo heroico del movimiento, la etapa de la acción alegre y a menudo espectacular, ha terminado. La empresa capitalista está llegando rápidamente a sus propios límites en escala global, y recurriendo a una violencia cada vez más extrema y a la creación, cada vez más amplia, de distracciones. La agradable armonización inmediata de "lo mío" con la política fue una muestra de la debilidad de la nueva Izquierda, tanto como lo fue el atractivo, y a menudo necesario, rechazo de la solemnidad. Si la nueva Izquierda ha de seguir desenvolviéndose hasta convertirse en una fuerza política real, ya desarrollará su propia solemnidad, su propia racionalidad y su propia sensibilidad, y superará su complejo de Edipo en términos políticos. El uso generalizado del lenguaje de los "puercos", el erotismo anal de pequeño burgués, el empleo de la basura como arma en contra de individuos indefensos, no son sino manifestaciones de una revuelta de adolescentes

contra un blanco equivocado. El adversario ya no es el padre o el jefe o el profesor; los políticos, generales y gerentes no son padres, ni las gentes que controlan son hermanos rebeldes. En el conjunto de la sociedad, la rebelión adolescente tiene un efecto de corta duración y a menudo resulta infantil y payasa.

Es verdad que la payasada y lo infantil parecen asociarse fácilmente con los actos auténticos de protesta en situaciones en que la oposición radical está aislada y escandalosamente débil, en tanto que el Enemigo se encuentra en casi todas partes y es escandalosamente fuerte. La "madurez" —por definición— está en el *establishment,* en aquello que *es*; la otra sabiduría, entonces, es de payasos y de niños. Sin embargo, cuando la protesta asume características que son las del *establishment* mismo, que revelan la frustración y la represión que éste genera, esta protesta es ignorada o castigada por las autoridades de buena conciencia con el amplio apoyo de la gente.

Muy distinta es la importancia política que tienen las acciones individuales o de grupo que, aun siendo condenadas por el *establishment* y los liberales como actos de violencia (verdadera exageración, si se les compara con la violencia que ejerce el propio *establishment),* tienen una evidente función educativa en términos de la nueva Izquierda. Esos actos son: la alteración de los procedimientos de los tribunales que revelan claramente el carácter clasista de la administración de justicia, la ocupación pacífica de edificios que sirven obviamente para fines de control militar o policiaco, la discusión violenta con oradores que abiertamente se adhieren a una política de guerra y opresión. A estos actos se les hace punibles conforme a la ley y son castigados con creciente efectividad. Hoy en día, cualquier manifestación se enfrenta a la violencia omnipresente (¿latente?) de la supresión: la escalada es inevitable en una situación así. Esta sociedad se esfuerza en imponer a la oposición el principio de la no violencia, en tanto que todos los días perfecciona su propia violencia "legítima", protegiendo así el

statu quo. Por lo tanto, la oposición se encuentra ante el problema de la "economía de la violencia": su propia contraviolencia habrá de costarle caro, en vidas y en libertades. En estas circunstancias, ¿cuál es el valor político de los sacrificios?

Los mártires pocas veces han ayudado a una causa política, y el "suicidio revolucionario" sigue siendo suicidio. Y sin embargo, decir que el revolucionario debe vivir, más que morir, por la revolución, sería una indiferencia egoísta, un insulto a los comuneros de todos los tiempos. Cuando el *establishment* proclama héroes a sus matones profesionales y tacha de criminales a sus víctimas en rebeldía, es difícil guardar la idea del heroísmo para la otra parte. El acto desesperado, condenado al fracaso, puede por un momento rasgar el velo de la justicia y exhibir la cara de la supresión brutal, puede despertar la conciencia de los neutrales, puede revelar crueldades y mentiras ocultas. Únicamente el que comete un acto desesperado puede juzgar si el precio que deberá pagar es demasiado alto —demasiado alto para su propia causa, en tanto que causa común. Cualquier generalización sería ambivalente (más bien: profundamente injusta), pues condenaría a las víctimas del sistema a la prolongada agonía de la espera, a un sufrimiento también prolongado. Pero, a su vez, el acto desesperado puede tener el mismo resultado, tal vez uno peor, porque nos coloca en la situación de hacer el cálculo inhumano que impone una sociedad inhumana: sopesar el número de víctimas y la intensidad de su sacrificio frente a los resultados previstos (y razonablemente previsibles).

Debe hacerse una distinción entre la violencia y la fuerza revolucionaria. En la situación contrarrevolucionaria de hoy, la violencia es el arma del *establishment;* la violencia se ejerce dondequiera: en las instituciones y organizaciones, en el trabajo y en la diversión, en las calles y en las carreteras, y en el aire. En cambio, por ahora no existe una fuerza revolucionaria capaz de terminar con esta violencia. La fuerza revolucionaria sería una

acción de las masas o de las clases, que fuese capaz de subvertir el sistema establecido a fin de construir una sociedad socialista. Ejemplos de esa acción serían: la huelga general ilimitada y la ocupación y toma de las fábricas, edificios de gobierno, centros de comunicación y transporte, todo ello en forma coordinada. En los Estados Unidos, las condiciones para esta acción no existen. El espacio de operación de que dispone la Izquierda está limitado rígidamente y cualquier esfuerzo por ampliarlo provocará, una y otra vez, un estallido de fuerza física. Esta fuerza debe ser controlada y contenida por el mismo movimiento. La acción dirigida contra blancos vagos, generales o intangibles, no tiene sentido. Peor aún: lo que logra es aumentar el número de adversarios, como sucedió, por ejemplo, con el lema del "verano caliente" en Francia, que incitó a organizar actos idiotas de sabotaje y destrucción, generalmente en detrimento, no de la clase dirigente, sino del "pueblo"; o con la destrucción de edificios y oficinas de compañías que, según la opinión pública, no son reconocidas como "criminales de guerra", y muchos otros casos.

VIII

Si bien una "democracia directa" de la mayoría sigue siendo la forma de gobierno o administración adecuada para la construcción del socialismo, la "democracia burguesa" ya no podría proporcionar el "campo de operaciones" necesario para la transición al socialismo. Además, tampoco podría ser restablecida donde ya no existe: la tendencia totalitaria del capitalismo monopolista actúa en contra de esta estrategia y la eliminación de su falsa democracia es parte de la contraeducación. Esta última deberá, no obstante, tomar en consideración aquello que es *auténtico* en esa falsa democracia: a saber, la medida en que la mayoría integrada, conservadora, es la que expresa su opinión, escoge entre las alternativas dadas

y, así, determina la política a seguir, en tanto que las decisiones que afectan la vida y la muerte de la gente son adoptadas por un grupo dirigente que está por encima del control popular (e incluso del Congreso).[37]

El dominio de esta democracia permite la construcción de bases locales autónomas. Los crecientes requerimientos científicos y tecnológicos de la producción y el control, colocan a las universidades entre esas bases: primero, y en interés del propio sistema, como escuelas de adiestramiento para sus cuadros dirigentes, pero también, y por la misma razón, como escuelas para la educación de futuros *contra*-cuadros. Sigue siendo imperativo combatir el complejo político de inferioridad tan extendido entre los miembros del movimiento estudiantil, esa idea de que los estudiantes son "nada más" intelectuales, una "élite" privilegiada y, por lo tanto, una fuerza subordinada que sólo puede ser eficaz si abandona su propia posición. Esta idea es ofensiva para aquellos que han sacrificado su vida y para quienes siguen arriesgándola en cada demostración que hacen en contra del poder. Si en el Tercer Mundo los estudiantes son en verdad una vanguardia revolucionaria; si son, por millares, las víctimas del terror, entonces su papel en la lucha por la liberación revela un rasgo de la revolución global que se está gestando: la fuerza decisiva de una conciencia radical. En el Tercer Mundo, los estudiantes militantes son una articulación de la rebelión del pueblo; en los países capitalistas avanzados, donde (todavía) no tienen esa función vanguardista, su posición privilegiada les permite (y les compromete a) desarrollar esa conciencia en la teoría y en la práctica sobre su propia base, que será punto de partida para una lucha más amplia. Atrapado en su fetichismo acerca de los trabajadores, el movimiento estudiantil sigue resistiéndose (si no es que se niega totalmente) a "admitir" que, en las universidades, su propia base se encuentra en la infraestructura

[37] Ver *The Pentagon Papers — The Senator Gravel Edition* (Boston: Beacon Press, 1971) para una documentación detallada de este hecho.

misma. Además, esta base se extiende de los centros universitarios a las *instituciones* económicas y políticas donde se requiere "mano de obra capacitada". Dentro de estas instituciones, los que se coloquen en los puestos más altos acabarán comprometiéndose con ellas y formando parte de la jerarquía interna. Pero al deteriorarse su posición y oportunidades, se debilitará también el compromiso y se agudizará el conflicto con su propia formación y entre la capacidad de liberación y la verdadera servidumbre de la ciencia y la tecnología. No obstante, la solución de este conflicto jamás será el resultado del desarrollo interno de la ciencia: la nueva revolución científica será parte de la revolución social.

Para extender la base del movimiento estudiantil, Rudi Dutschke ha propuesto la estrategia de *la larga marcha a través de las instituciones*: trabajar contra las instituciones establecidas mientras se trabaja en ellas, pero no simplemente "cavando desde adentro", sino "haciendo el trabajo", aprendiendo a programar e interpretar computadoras, a enseñar a todos los niveles de la educación, a emplear los medios masivos de información, cómo organizar la producción, reconocer y evitar la caducidad planeada, cómo diseñar, etc., y, al mismo tiempo, preservando su propia conciencia mientras trabaja con los demás.

La larga marcha implica un esfuerzo concertado para desarrollar contrainstituciones. Hace mucho que son un objetivo del movimiento, pero la falta de fondos es en gran parte responsable de la debilidad y poca calidad de las que se han creado. Sobre todo para el desarrollo de *medios* radicales, "libres", es muy importante que esas contrainstituciones sean competitivas. El hecho de que la Izquierda radical no tenga igual acceso a las grandes cadenas de información e indoctrinación, es responsable en buena medida de ese aislamiento. Lo mismo ocurre con el desarrollo de escuelas independientes y "universidades libres"; éstas pueden competir, es decir, servir para contrarrestar la educación del *establishment,* sólo

cuando llenan un vacío o cuando su calidad no nada más es distinta, sino también superior. La obtención de fondos sustanciales para el funcionamiento de contra-instituciones, requiere compromisos. Ya pasó la época del rechazo total de los "liberales", o realmente no ha llegado aún. El radicalismo puede beneficiarse mucho de la protesta "legítima" contra la guerra, la inflación y el desempleo, de la defensa de los derechos civiles, e incluso del "mal menor" que son las elecciones locales.

Ya he destacado el papel central que desempeñan las universidades en este periodo: pueden seguir funcionando como centros de adiestramiento de contra-cuadros. La "reestructuración" que se requiere para alcanzar esa meta significa algo más que la participación decidida de los estudiantes y la enseñanza no autoritaria. Para que las universidades sean elementos "importantes" en la configuración del hoy y del mañana, se requiere, por el contrario, que desentrañen los hechos y las fuerzas que hicieron de la civilización lo que es hoy y lo que puede ser mañana, y esto, es educación política. Pues la historia, en efecto, se repite; y es la repetición de la dominación y la sumisión lo que debe detenerse, y detenerlas presupone el conocimiento de la génesis y las vías por las cuales se produce; o sea: pensamiento crítico.

En esta larga marcha, la minoría militante tiene un poderoso aliado anónimo en los países capitalistas: las condiciones económico-políticas del capitalismo en deterioro. Es verdad que esas condiciones bien pueden ser el anuncio de un sistema fascista completamente desarrollado y, por ello, la nueva Izquierda debería combatir vigorosamente la desastrosa idea de que semejante desarrollo aceleraría la llegada del socialismo. Las contradicciones internas siguen operando hacia el colapso del capitalismo, pero un totalitarismo fascista basado en los vastos recursos que están bajo el control capitalista, bien puede ser una etapa de ese colapso. En él se reproducirían las contradicciones, pero en una escala y un espacio globales en que hayan todavía áreas no con-

troladas de dominación, explotación y saqueo. La idea del socialismo pierde su carácter científico si su necesidad histórica es la de un futuro indefinido (y dudoso). Las tendencias objetivas favorecen al socialismo únicamente en la medida en que las fuerzas subjetivas que luchan por él logren *doblarlas* en dirección al socialismo, y doblarlas ya: hoy y mañana y los días después de mañana... El capitalismo produce sus propios enterradores, pero el rostro de éstos puede ser muy diferente al de los condenados de la tierra, al de la miseria y al de la necesidad.

2. NATURALEZA Y REVOLUCIÓN

I

El novedoso esquema histórico de la futura revolución quizás encuentra su mejor expresión en el papel que desempeña una nueva sensibilidad en el cambio radical del "estilo de la oposición". He delineado esta nueva dimensión en *Un ensayo sobre la liberación**; aquí trataré de indicar qué es lo que está en juego, o sea, la nueva relación entre el hombre y la naturaleza —la suya propia y la naturaleza exterior. La transformación radical de la naturaleza es parte integrante de la transformación radical de la sociedad. Lejos de ser un fenómeno meramente "psicológico" que se produce en grupos o individuos, la nueva sensibilidad es el medio en el cual el cambio social se vuelve una necesidad individual, una conciliación entre la práctica política de "cambiar el mundo" y el impulso hacia la liberación personal.

Lo que está ocurriendo es un descubrimiento (más bien: redescubrimiento) de la naturaleza, como auxiliar en la lucha contra las sociedades explotadoras en que la violación de la naturaleza hace más grave la violación del hombre. El descubrimiento de las fuerzas liberadoras de la naturaleza y su vital papel en la construcción de una sociedad libre, se vuelve una fuerza del cambio social.

¿Qué implica la liberación de la naturaleza como vehículo para la liberación del hombre?

El concepto se refiere a (1) la naturaleza *humana*: los impulsos y sentidos primarios del hombre como fundamento de su racionalidad y experiencia, y a (2) la naturaleza *externa*: el medio existencial del hombre,

* Versión española de J García Ponce (México, D F.: Cuadernos de Joaquín Moitiz, 1969). (T)

la "lucha con la naturaleza" en que forma su sociedad. Debe subrayarse desde un principio que, en ambos sentidos, la naturaleza es una entidad histórica: el hombre se encuentra con la naturaleza tal como la transformó la sociedad, sujeta a una racionalidad específica que se convirtió más y más en una racionalidad tecnológica, instrumentalista, dócil a los requerimientos del capitalismo. Y esta racionalidad también vino a pesar sobre la propia naturaleza del hombre, sobre sus impulsos primarios. Mencionaré sólo dos formas contemporáneas características de la adaptación de impulsos primarios a las necesidades del sistema establecido: la canalización social de la *agresividad* mediante la transferencia del acto agresivo a los instrumentos tecnológicos, reduciendo así el sentimiento de culpa, y la conducción social de la *sexualidad* a través de la desublimación controlada, la industria de la belleza "plástica", que lleva a la reducción del sentimiento de culpa y con ello promueve la satisfacción "legítima".

La naturaleza es una parte de la historia, es un objeto de ella; por consiguiente, la "liberación de la naturaleza" no puede significar el retorno a un estado pretecnológico, sino un avance hacia el empleo de los adelantos de la civilización tecnológica para librar, al hombre y a la naturaleza, del abuso destructivo de la ciencia y la tecnología al servicio de la explotación. Así, algunas de las cualidades perdidas del trabajo artesanal podrían resurgir sobre una nueva base tecnológica.

En la sociedad establecida, la naturaleza misma, cada día más efectivamente controlada, se ha convertido a su vez en otra dimensión del control del hombre: el brazo extendido de la sociedad y su poder. La naturaleza comercializada, la naturaleza contaminada y la naturaleza militarizada, todo ello interfiere en el medio de vida del hombre, no sólo en sentido ecológico, sino asimismo en un sentido existencial; impide la *cathexis* (y la transformación) erótica de su alrededor: priva al hombre de encontrarse a sí mismo en la naturaleza, más allá y

de este lado de la enajenación; también le impide reconocer a la naturaleza como un *sujeto* por su propio derecho, un sujeto con el cual vivir en un común universo humano. Y esta privación no se combate utilizando a la naturaleza para la diversión o la reunión masiva, espontánea u organizada, que no son sino demostraciones de frustración que sólo inciden en la violación de la naturaleza.

La liberación de la naturaleza es la recuperación de las fuerzas vivificantes que hay en ella, de las cualidades estéticas sensuales que son ajenas a una vida desperdiciada en actos competitivos sin fin: son fuerzas y cualidades que sugieren los nuevos rasgos de la *libertad.* No sorprende, por eso, que el "espíritu del capitalismo" rechace o ridiculice la idea de la naturaleza liberada, que la relegue a la imaginación poética. La naturaleza, cuando no se le deja en paz y se le protege como "reservación", es tratada de una manera agresivamente científica: está allí para ser dominada, es algo que carece de valores, es material. Este concepto de la naturaleza es un *a priori histórico* que pertenece a una forma específica de sociedad. Pero, una sociedad libre, muy bien puede tener un *a priori* diferente y un objeto muy distinto; el desarrollo de los conceptos científicos puede estar cimentado en una experiencia de la naturaleza como totalidad de la vida, que debe ser protegida y "cultivada", y la tecnología aplicaría esta ciencia a la reconstrucción del medio vital.

La dominación del hombre mediante la dominación de la naturaleza: la relación concreta entre la liberación del hombre y la de la naturaleza se manifiesta hoy en el papel que la preocupación ecológica desempeña en el movimiento radical. La contaminación del aire y el agua, la del ruido, la irrupción de la industria y el comercio en el espacio natural abierto, tienen, todas, el peso físico de la esclavitud, del encarcelamiento. La lucha contra ellas es una lucha política: es evidente el grado en que la violación de la naturaleza es inseparable de la econo-

mía capitalista. Al mismo tiempo, sin embargo, la función política de la ecología se "neutraliza" fácilmente y sirve para embellecer el *establishment*. No obstante, la contaminación que provoca el sistema debe combatirse aquí y ahora, lo mismo que la contaminación mental que genera. Llevar la ecología hasta el punto en que ya se vuelve incontenible en el marco capitalista, significa primero extender ese impulso *dentro* del marco capitalista.[1]

La relación entre la naturaleza y la libertad pocas veces se presenta explícita en la teoría social. La naturaleza, también en el marxismo, es predominantemente un objeto, el adversario del hombre en su "lucha con la naturaleza", el campo para el desarrollo cada vez más racional de las fuerzas productivas.[2] Pero, en esta forma, la naturaleza aparece como aquello que el capitalismo ha *hecho* de ella: materia, materias primas para la administración creciente y explotadora de los hombres y las cosas. Esta imagen de la naturaleza, ¿se conforma a la de una sociedad libre? La naturaleza, ¿es solamente una fuerza productiva, o también existe *"por sí misma"* y, si es *así,* existe para el *hombre*?

En el tratamiento de la naturaleza *humana,* el marxismo muestra una tendencia similar a minimizar el papel de la base natural del cambio social, lo cual contrasta notoriamente con los primeros escritos de Marx. En realidad, la "naturaleza humana" sería diferente en el socialismo, en la medida en que hombres y mujeres desarrollasen y satisfaciesen, por primera vez en la historia, sus propias necesidades y facultades, asociados los unos con los otros. Pero este cambio se producirá casi como un derivado de las nuevas instituciones socialistas. El énfasis marxista en el desarrollo de la conciencia política refleja poco interés en las raíces de la liberación en los individuos; por ejemplo, en las raíces de las relaciones socia-

[1] Ver, de Murray Bookchin, "Ecology and Revolutionary Thought" y "Towards a Liberatory Technology", en *Post Scarcity Anarchism* (Berkeley Ramparts Press, 1971)

[2] Ver *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx* de Alfred Schmidt (Frankfurt Europäische Verlagsanstalt, 1962)

les ahí donde los individuos experimentan más directa y profundamente a su mundo y a sí mismos: su *sensibilidad,* sus necesidades instintivas.

En *Un ensayo sobre la liberación* sugería yo que, sin un cambio en esta dimensión, el viejo Adán se reproduciría en la nueva sociedad, y que la construcción de una sociedad libre *presupone* un rompimiento con la experiencia conocida del mundo, con la sensibilidad mutilada. Condicionada y "contenida" por la racionalidad del sistema establecido, la experiencia de los sentidos tiende a "inmunizar" al hombre contra la experiencia, muy poco familiar, de las posibilidades de la libertad humana. El desarrollo de una sensibilidad radical, no conformista, adquiere una importancia política vital en vista de la amplitud sin precedente del control social perfeccionado por el capitalismo avanzado, un control que llega hasta el nivel instintivo y psicológico de la existencia. A su vez, la resistencia y la rebelión tienden igualmente a activarse y a operar en este nivel.

"Sensibilidad radical": el concepto enfatiza el papel activo constitutivo de los sentidos en la conformación de la razón; es decir, en la modelación de las categorías que ordenan, registran y cambian al mundo. Los sentidos no son nada más pasivos o receptivos: tienen sus propias "síntesis", a las cuales someten los datos primarios de la experiencia. Y esas síntesis no son solamente las "formas de intuición" puras (espacio y tiempo) que Kant reconocía como un *a priori* inexorable que *ordena* los datos que señalan los sentidos. Hay quizás otras síntesis también, mucho más concretas, más "materiales", que pueden constituir un *a priori* de la experiencia (por ejemplo, histórica). Nuestro mundo aparece no sólo en las formas puras del tiempo y del espacio, sino asimismo, y *simultáneamente,* como una totalidad de cualidades sensuales que no son objeto únicamente de la vista (sinopsis), sino de *todos* los sentidos humanos (oído, olfato, tacto y gusto). Y es justamente esta constitución cualitativa, elemental, inconsciente —o más bien, precons-

ciente— del mundo de la experiencia, esta misma experiencia primaria, la que debe cambiar radicalmente si es que el cambio social ha de ser un cambio cualitativo radical.

II

El potencial subversivo de la sensibilidad, y la naturaleza como campo de la liberación, son temas centrales de los *Manuscritos económicos y filosóficos* de Marx. Han sido releídos y reinterpretados una y otra vez, pero estos temas han sido en gran parte descuidados. Los Manuscritos han servido recientemente para justificar el concepto de "socialismo humanista", en oposición al modelo soviético burocrático-autoritario, y dieron un ímpetu poderoso a la lucha contra el estalinismo y el postestalinismo. Creo que, a pesar de su carácter "precientífico", y no obstante la prevalencia del naturalismo filosófico de Feuerbach, estos escritos se asocian a la idea más radical e integral del socialismo, y que es precisamente en esta idea donde la "naturaleza" encuentra su sitio dentro de la teoría de la revolución.

Voy a repasar, brevemente, el concepto principal de los Manuscritos. Marx nos habla de la "completa emancipación de todos los sentidos y cualidades humanas"[3] como característica del socialismo: sólo esta emancipación "trasciende la propiedad privada". Esto implica la aparición de un nuevo tipo de hombre, diferente en su naturaleza misma, en su fisiología, del sujeto humano de la sociedad de clases: "los *sentidos* del hombre social son *distintos* de los del hombre no social".[4]

La *"emancipación de los sentidos"* significa que éstos se vuelven "prácticos" en la reconstrucción de la sociedad, que generan nuevas relaciones (socialistas) entre hombre

[3] Karl Marx, *The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, Dirk J Struik, Ed (Nueva York: International Publishers, 1964), p 139
[4] *Ibid*, p 141

y hombre, entre el hombre y las cosas, entre el hombre y la naturaleza. Pero los sentidos también se convierten en "fuentes" de una nueva *racionalidad* (socialista), liberada de la explotación. Los sentidos emancipados repelerían la racionalidad instrumental del capitalismo, en tanto que preservarían y desarrollarían sus realizaciones. Esta meta se alcanzaría en dos formas: *negativamente,* en cuanto a que el *ego,* el otro y el mundo objetivo ya no serían registrados en el contexto de la adquisición agresiva, la competencia y la posesión defensiva; y *positivamente,* mediante la "apropiación humana de la naturaleza", por ejemplo, por la transformación de ésta en un medio ambiente para el ser humano como "especie", que sería libre de desarrollar facultades humanas específicas, facultades creativas y estéticas.

"La riqueza de la sensibilidad humana subjetiva (el oído musical, el ojo para la belleza de la forma, en breve: los *sentidos* capaces de proporcionar una satisfacción al hombre, que se afirman como poderes esenciales del hombre) sólo puede cultivarse o volverse realidad mediante el desenvolvimiento de la riqueza esencial del hombre."[5] Los sentidos emancipados, en conjunción con una ciencia natural que proceda en base a ellos, dirigirían la "apropiación humana" de la naturaleza. La naturaleza entonces habría "perdido su nueva utilidad",[6] aparecería no sólo como una cosa —materia orgánica o inorgánica— sino como una fuerza en sí misma, como sujeto-objeto;[7] la lucha por la vida es la substancia común al hombre y la naturaleza. El hombre se constituiría así en un objeto vivo. Los sentidos "tendrían una relación con la cosa por la cosa misma...",[8] y esto sólo puede ocurrir en la medida en que la cosa misma sea un *Verhalten* humano objetificado: objetificación de las relaciones hu-

[5] *Ibid*, p. 141
[6] *Ibid*, p 139
[7] "El sol es el objeto de la planta lo mismo que la planta es un objeto del sol ∴ *Ibid*, p 181
[8] *Ibid*, p 139

manas, y se encuentre así, él mismo, relacionado humanamente con el hombre.[9]

Esta idea flagrantemente anticientífica y metafísica es una anticipación de la teoría materialista madura: enfoca el mundo de los objetos (cosas) como trabajo humano objetificado, modelado por el trabajo humano. Ahora bien: si esta actividad formativa del ser humano proporciona el medio técnico y natural de una sociedad adquisitiva y represiva, también producirá una naturaleza deshumanizada, y el cambio social radical involucrará una transformación también radical de la naturaleza.

¿Y de la *ciencia* de la naturaleza también? La naturaleza como manifestación de la subjetividad: la idea parece inseparable de la teleología —desde hace mucho un tabú en la ciencia occidental. La naturaleza como objeto *per se* encajó demasiado bien en el universo del tratamiento capitalista de la materia, como para permitir que se descartara el tabú, que pareció completamente justificado por el carácter más y más efectivo y útil del dominio de la naturaleza que se logró a la luz de este tabú.

¿Es verdad que el reconocimiento de la naturaleza como sujeto es una teleología metafísica incompatible con la objetividad científica? Tomemos el planteamiento de Jacques Monod sobre lo que significa la objetividad en la ciencia:

> Lo que he tratado de demostrar... es que la actitud científica implica lo que yo llamo el postulado de la objetividad; es decir, el postulado fundamental de que no hay un plan, de que no hay una intención en el universo.[10]

[9] Un ejemplo de la cosa misma · En Yugoslavia venden planchas de madera que, en un lado, están pintadas de flores muy coloridas y bellas; el otro lado no está pintado Las planchas tienen inscrita esta leyenda. "no lastimes mi cara bonita, usa el otro lado'. ¿Antropomorfismo infantil? Ciertamente Pero ¿podríamos imaginar que la gente que tuvo esta idea, y los usuarios que le hacen caso, tienen una aversión natural, instintiva, a la violencia y la destrucción, que tienen en realidad una "relación humana' con la materia, que la materia es para ellos parte del medio *vital* y, con ello, adquiere los rasgos de un objeto vivo?

[10] Entrevista en el *New York Times,* 15 de marzo de 1971

DE CIENCIAS ECONÓMICAS

El concepto de la liberación de la naturaleza no supone semejante plan o intención en el universo: la liberación es el posible plan o la intención de los seres humanos, que deberá actuar sobre la naturaleza. Sin embargo, esto implica que la naturaleza sea susceptible de semejante empresa y que existan, en la propia naturaleza, fuerzas distorsionadas y suprimidas, fuerzas que puedan sostener y alentar la liberación del hombre. Esta capacidad de la naturaleza podría llamarse "azar", o "libertad ciega", y puede conferir un significado importante al esfuerzo humano para remediar esta ceguera —según Adorno: ayudar a la naturaleza a "abrir los ojos", ayudar a la "pobre tierra a volverse lo que tal vez le gustaría ser".[11]

El concepto de la naturaleza como sujeto sin teleología, sin "plan" o "intención", encaja bien en la "intención sin propósito" de Kant. Los conceptos más avanzados de la Tercera Crítica todavía no han sido explorados en su verdadero significado revolucionario. La forma estética en el arte tiene la forma estética de la naturaleza (*das Naturschöne*) como correlativa o, más bien, como *desideratum*. Si la idea de la belleza pertenece a la naturaleza tanto como al arte, ello no es meramente una analogía, o una idea humana que se impone a la naturaleza; es la noción de que la forma estética, como muestra de la libertad, es un modo (¿o momento?) de la existencia del universo, tanto humano como natural: es una cualidad objetiva. Así, Kant atribuye lo bello en la naturaleza a la capacidad de la misma "para formarse, en su libertad, también de una manera estéticamente intencionada, de conformidad con las leyes de la química..."[12]

La teoría marxista entiende a la naturaleza como un universo que se convierte en medio propicio para la satisfacción humana, en la medida en que las fuerzas y cua-

[11] Theodor W. Adorno en *Aesthetische Theorie* (Frankurt/Main· Suhrkamp, 1970), pp 100 a 107

[12] *Crítica del juicio*, S 58.

lidades gratificantes de la propia naturaleza son recobradas y liberadas. En franco contraste con la explotación capitalista de la naturaleza, la "apropiación humana" no sería violenta ni destructiva, sino que estaría orientada hacia las cualidades vitalizadoras, sensuales y estéticas inherentes a la naturaleza.

Transformada, "humanizada" de esta manera, la naturaleza respondería a la lucha del hombre por su realización plena —más bien: esto último no sería posible sin lo primero. Las cosas tienen su "medida inherente" (*inhärentes Mass*);[13] esta medida se encuentra en ellas, es el potencial que ellas encierran. Sólo el hombre puede liberarlo y, al hacerlo, liberar su propio potencial humano. El hombre es el único ser que puede "formar cosas de acuerdo con las leyes de la belleza".[14]

Estética de la liberación, la belleza como una forma de la libertad: parece como si Marx se hubiese apartado de su concepción antropomórfica idealista. ¿O tal vez esta noción, aparentemente idealista, no es sino una *ampliación de la base materialista*? Pues "el hombre es directamente un ser *natural;* es un ser corpóreo, vivo, real, sensual, objetivo", que tiene "objetos reales sensuales" como objetivos de su vida.[15] Y sus sentidos ("como esos órganos que son directamente sociales en su forma")[16] son activos, prácticos, en la apropiación del mundo de los objetos; explican la existencia social del hombre, su "objetificación". Ya no se trata aquí del "naturalismo" de Feuerbach, sino, por el contrario, de la extensión del materialismo histórico a una dimensión que habrá de desempeñar un papel vital en la liberación del hombre.

Hay, empero, un límite interno definido para la idea de la liberación de la naturaleza mediante la "apropiación humana". Es verdad que la dimensión estética es una dimensión vital de la libertad; es también cierto que

[13] Marx, *loc cit*, p 114
[14] *Ibid*
[15] *Ibid*, p 181
[16] *Ibid.*, p 139

rechaza la violencia, la crueldad, la brutalidad, y que por eso mismo se convertirá en una cualidad esencial de la sociedad libre, no como un dominio separado de la "alta cultura", sino como una fuerza motor y como *motivo* en la *construcción* de semejante sociedad. Y sin embargo, algunos hechos brutos, hechos no conquistados y quizás inconquistables, provocan escepticismo. ¿Podrá la apropiación humana de la naturaleza lograr alguna vez eliminar la violencia, la crueldad y la brutalidad en el sacrificio diario de la vida animal para la reproducción física de la raza humana? No está mal tratar a la naturaleza "en su propio interés", pero desde luego no está en el interés del animal ser comido, y tal vez tampoco en el de la planta. El fin de esta guerra, la paz perfecta en el mundo animal, es algo que pertenece al mito de Orfeo, no a una realidad histórica concebible. Frente a los sufrimientos que el hombre inflige al hombre, resulta terriblemente "prematuro" hacer una campaña en favor del vegetarianismo universal o de los alimentos sintéticos; estando el mundo como está, la prioridad debe darse a la solidaridad *humana* entre los seres humanos. Y, no obstante, no puede imaginarse una sociedad libre que, en vista de su "idea reguladora de la razón", no haga un esfuerzo concertado por reducir consistentemente el sufrimiento que el hombre impone al mundo animal.

El concepto marxista de la apropiación de la naturaleza por los seres humanos conserva algo de la insolencia de la dominación. La "apropiación", sin que importe qué tan humana sea, sigue siendo apropiación de un objeto (vivo) por un sujeto. Ofende a aquello que es esencialmente otro, distinto del sujeto que apropia y que existe precisamente como objeto por su propio derecho, es decir, ¡como sujeto! Este último puede ser hostil al hombre, en cuyo caso la relación sería de lucha; pero la lucha puede también desaparecer y dar lugar a la paz, a la tranquilidad, a la realización plena. En este caso, no sería la apropiación, sino la negación de ella, lo que crearía una relación no explotadora: entrega, "dejar en paz",

aceptación... Pero semejante entrega se encuentra con la impenetrable resistencia de la materia; la naturaleza no es una manifestación del "espíritu", sino su *límite* esencial.

III

Aunque el concepto histórico de la naturaleza como dimensión del cambio social, no implica una teleología y no atribuye un "plan" a la naturaleza, sí concibe a ésta como un sujeto-objeto, como un *cosmos* con sus propias potencialidades, necesidades y oportunidades. Y estas potencialidades pueden existir, no sólo en el sentido de su función sin valores en la teoría y en la práctica, sino también como poseedoras de *valores objetivos.* Estos están implícitos en frases tales como "violación de la naturaleza" o "supresión de la naturaleza". Violación y supresión significan entonces que la acción humana contra la naturaleza, la interrelación del hombre y la naturaleza ofende a ciertas *cualidades* de la naturaleza; cualidades que son esenciales al desarrollo y plenitud de la vida. Y es sobre estas bases objetivas que la liberación del hombre en sus propias facultades humanas, está ligada a la liberación de la naturaleza, que la "verdad" es atribuible a la naturaleza no sólo en un sentido matemático, sino también existencial. La emancipación del hombre implica el reconocimiento de esa verdad en las cosas, en la naturaleza. La visión marxista rescata la antigua teoría del conocimiento como *recuerdo*: la "ciencia" como *re*descubrimiento de las verdaderas *formas* de las cosas, distorsionadas y denegadas por la realidad establecida, la perpetua *médula materialista del idealismo.* La "idea" como nombre de estas fronteras, no es una "nueva" idea, sino una imagen que ilumina lo que es falso, lo distorsionado por la forma en que las cosas son *dadas,* lo que hace falta en su percepción conocida, en la experiencia mutilada que es obra de la sociedad. - -

El recuerdo, entonces, no es una remembranza del Pasado Dorado (que nunca existió), de la inocencia de la infancia, del hombre primitivo, etc. El recuerdo, como facultad epistemológica, es más bien una síntesis que recoge los pedazos y fragmentos que pueden encontrarse en la humanidad y en la naturaleza distorsionadas. Este material reunido se ha convertido en el dominio de la imaginación, ha sido condenado en el arte por las sociedades represivas, como "verdad poética": solamente verdad poética y, por consiguiente, no muy importante en la verdadera transformación de la sociedad. Estas imágenes muy bien pueden llamarse "ideas innatas", en la medida en que no se pueden dar en la experiencia inmediata que prevalece en las sociedades represivas. Más bien, se producen como *horizonte* de la experiencia en que se muestran negativas las formas inmediatamente dadas de las cosas, como negación de sus posibilidades inherentes, de su verdad. Pero, en este sentido, son "innatas" en el hombre como ser *histórico:* ellas mismas son históricas porque las posibilidades de liberación son siempre, y en todas partes, posibilidades históricas. La imaginación, en tanto que *conocimiento,* mantiene la insoluble tensión entre idea y realidad, entre lo potencial y lo actual. Es esta la *médula idealista* del materialismo dialéctico: la trascendencia de la libertad más allá de las formas. También en este sentido la teoría marxista es la heredera histórica del idealismo alemán.

La libertad se convierte así en un "concepto regulador de la razón" que dirige la práctica de la realidad cambiante de acuerdo con su "idea", es decir, sus propias potencialidades, para liberar a la realidad en beneficio de su verdad. El materialismo dialéctico entiende a la libertad como trascendencia histórica, empírica, como una fuerza del cambio social que trasciende su forma inmediata también en una sociedad socialista: no hacia una producción cada vez mayor, tampoco hacia el cielo o el paraíso, sino hacia una lucha cada vez más pacífica y gozosa contra la inexorable resistencia de la sociedad

y la naturaleza. Tal es el meollo filosófico de la teoría de la revolución permanente.

Como tal fuerza, la libertad está cimentada en los impulsos primarios de hombres y mujeres, es la necesidad inescapable de alentar sus instintos vitales. La capacidad de los sentidos para experimentar no sólo lo "dado", sino también las cualidades "ocultas" de las cosas que contribuirían al mejoramiento de la vida, es un requisito previo. La redefinición radical de la sensibilidad como "práctica", lleva a la desublimación de la idea de la libertad sin que se abandone su contenido trascendente: los sentidos no sólo son las bases para la constitución *epistemológica* de la realidad, sino también para su *transformación,* su *subversión* en interés de la liberación.

La libertad del hombre está, así, basada en la *sensibilidad* humana: los sentidos no sólo "reciben" lo que se les da, en la forma en que se presenta, no "delegan" la transformación de lo dado a otra facultad (el entendimiento); más bien, descubren o *pueden* descubrir por sí mismos, en su "práctica", nuevas (y más satisfactorias) posibilidades y capacidades, formas y cualidades de las cosas, y pueden provocar y dirigir su realización. La emancipación de los sentidos haría de la libertad lo que todavía no es: una necesidad sensual, un objetivo de los instintos vitales *(Eros).*

En una sociedad que se basa en el trabajo enajenado, la sensibilidad humana está *oscurecida*: el hombre percibe las cosas únicamente en las formas y con las funciones en que son dadas, hechas y usadas por la sociedad existente; y sólo percibe las posibilidades de transformación, tal como las define la sociedad actual, y enfocadas a ésta.[1] De esta manera, la sociedad existente se *reproduce* no sólo en la mente, en la conciencia de los hombres, sino *también en sus sentidos,* y no hay persuasión, teoría o razonamiento que pueda romper esta prisión, a menos que la *sensibilidad* petrificada de los individuos se

[1] Para lo que sigue ver *Un ensayo sobre la liberación, loc cit* pp 36 ss.

"disuelva", se abra a una nueva dimensión de la historia, hasta que se rompa la opresiva familiaridad con el mundo de las cosas dadas, hasta que se rompa en una *segunda enajenación,* esta vez de la sociedad enajenada.

Hoy, en la revuelta contra la "sociedad de consumo", la sensibilidad está tratando de tornarse "práctica", de volverse vehículo de la reconstrucción radical, hacia nuevos modos de vida; se ha convertido en una fuerza dentro de la lucha *política* por la liberación.[18] Y esto significa que la emancipación individual de los sentidos es supuestamente el principio, incluso el cimiento, de la liberación *universal*: la sociedad libre deberá buscar sus raíces en nuevas necesidades instintivas. ¿Cómo sería posible esto? ¿Cómo puede la "humanidad", la solidaridad humana como *"concreto universal"* (y no como valor abstracto), como fuerza real, como *"praxis"*, originarse en la sensibilidad individual? ¿Cómo puede la libertad objetiva surgir de las facultades más subjetivas del hombre?

Nos encontramos frente a la dialéctica de lo universal y lo particular: ¿Cómo puede la sensibilidad humana, que es el *principium individuationis,* generar también un principio *universalizador?*

Me remito nuevamente al tratamiento filosófico de este problema en el idealismo alemán; es ahí donde se encuentra el origen intelectual del concepto marxista. Para *Kant*: un *sensorium* universal (las formas puras de la intuición) constituye el único marco unificado de la experiencia de los sentidos, lo cual da validez a las categorías universales del entendimiento. Para *Hegel*: la reflexión es el contenido y forma de *mi* sentido inmediato, revela ciertamente el "nosotros" que hay en el "yo" de la intuición y la percepción. Cuando la conciencia, todavía no reflexiva, ha llegado al punto en que cobra conciencia de sí misma y de su relación con sus objetos; en el momento en que ha experimentado un mundo "trans-

[18] La pelea por el Parque del Pueblo en Berkeley, que fue sofocada con la fuerza bruta por los guardianes armados de la ley y el orden, demuestra cómo la sensibilidad puede estallar en una acción política.

sensible", "detrás" de la apariencia sensual de las cosas, entonces descubre que *nosotros* mismos estamos detrás de la cortina de la apariencia. Y este "nosotros", se desenvuelve como realidad social en la lucha entre amo y sirviente por el "reconocimiento mutuo".

Este es el punto central del camino que lleva del esfuerzo de Kant para reconciliar al hombre con la naturaleza, a la libertad con la necesidad, a lo universal con lo particular, a la solución materialista de Marx: la *Fenomenología* de Hegel rompe con la concepción trascendental de Kant: la historia y la sociedad se insertan en la teoría del conocimiento (y en la estructura del conocimiento) y eliminan la "pureza" del *a priori;* comienza la materialización de la idea de la libertad. Pero, una revisión más cuidadosa revelará que en la filosofía de Kant ya se encontraba la misma tendencia: en el desarrollo de la Primera a la Tercera Crítica.

1) En la *Primera Crítica,* la libertad del sujeto sólo está presente en las síntesis epistemológicas de los datos sensoriales, está relegada a las síntesis puras del *Ego* trascendental: es el poder del *a priori,* en virtud del cual el sujeto trascendental constituye el mundo objetivo de la experiencia, el conocimiento teórico.

2) En la *Segunda Crítica,* se llega al dominio de la *praxis* con la estipulación de la autonomía de la persona moral: su capacidad de *originar* una causalidad sin romper la causalidad universal que rige a la naturaleza: la necesidad. El precio es la sujeción de la sensibilidad al imperativo categórico de la razón. La relación entre la libertad humana y la necesidad natural permanece oscura.

3) En la *Tercera Crítica,* el hombre y la naturaleza se reúnen en la dimensión estética, se reduce la rígida "otredad" de la naturaleza y la belleza aparece como "símbolo de la moralidad". La unión de los dominios de la libertad y la necesidad está concebida aquí, no como sumisión de la naturaleza, no como su doblegamiento a los propósitos del hombre, sino atribuyendo a la natu-

raleza una motivación ideal "propia: una intención sin un propósito".

Pero solamente la concepción marxista, sin eliminar el elemento crítico, trascendente, del idealismo, descubre el terreno material, histórico, en que puede producirse la reconciliación entre la libertad humana y la necesidad natural, entre la libertad subjetiva y la objetiva. Esta unión presupone liberación: la *praxis* revolucionaria destinada a abolir las instituciones capitalistas y reemplazarlas con instituciones y relaciones socialistas. Mas, en esa transición, la emancipación de los sentidos debe estar acompañada de la emancipación de la conciencia, abarcando así la *totalidad* de la existencia humana. Los mismos individuos deben cambiar en sus instintos y sensibilidades, si es que han de construir, entre todos, una sociedad *cualitativamente* diferente. Pero, ¿por qué el énfasis en las necesidades *estéticas* de esta reconstrucción?

IV

No es nada más de pasada, ni como simple exuberancia, que Marx habla de la formación del mundo de los objetos "de acuerdo con las leyes de la belleza", como una característica de la práctica humana. Las cualidades estéticas son esencialmente no violentas, no dominadoras —me volveré a ocupar de esto en el Capítulo 3—; son cualidades que, en el dominio de las artes, y en el empleo represivo del término "estético" como perteneciente sólo a la "alta cultura" sublimada, están divorciadas de la realidad social y de la "práctica" como tal. La revolución desbarataría esta represión y recuperaría las necesidades estéticas para integrar una fuerza subversiva capaz de contraatacar la agresividad dominante que ha configurado al universo social y natural. La facultad de ser "receptivo" o "pasivo" es una precondición de la libertad, es la habilidad de ver las cosas por sí mismas, de experimentar el goce implícito en ellas, la energía erótica de la naturaleza,

una energía que está ahí para ser liberada: ¡la naturaleza también está esperando la revolución! Esta misma receptividad es el terreno propicio de la creación: no se opone a la productividad, se opone a la productividad *destructiva.*

Esta última ha sido la característica cada vez más ostentosa de la dominación del macho; en la medida en que el "principio del macho" ha sido la fuerza mental y física dominante, una sociedad libre sería la "negación definitiva" de este principio: sería una sociedad *hembra.* En este sentido, no tiene nada que ver con matriarcados de ninguna especie; la imagen de la mujer como madre es en sí misma represiva, puesto que transforma un hecho biológico en valor ético y cultural y con ello apoya y justifica su represión social. Lo que se halla más bien en juego, es el ascendiente de Eros sobre la agresión, en los hombres *igual que* en las mujeres; y esto significa, en una civilización dominada por el macho, la "feminización" del hombre. Esto expresaría el cambio decisivo en la estructura de los instintos, el debilitamiento de la agresividad primaria que, mediante una combinación de los factores biológicos y sociales, ha gobernado a la cultura patriarcal.

En esta transformación, el movimiento de liberación de la mujer se convierte en una fuerza radical, en el sentido de que trasciende toda la esfera de las necesidades y actos agresivos, toda la organización social y la división de funciones. En otras palabras: el movimiento será radical siempre que sus objetivos sean algo más que la igualdad *en* el trabajo y *en* la estructura de valores de la sociedad *establecida* (lo cual sería únicamente una igualdad de deshumanización); tendría que ser más bien un cambio de la estructura misma (las demandas básicas de igualdad de oportunidad, igualdad de paga y liberación del cuidado de la casa y de los hijos por tiempo completo, son en este aspecto indispensables). Ni los hombres ni las mujeres son libres en la estructura establecida, y la deshumanización de los hombres bien puede ser mayor que la de las

mujeres, puesto que los primeros no sólo son víctimas de la jerarquía en el empleo y de la línea de ensamble, sino asimismo de las normas y "ética" del "mundo de los negocios".

Y, sin embargo, la liberación de las mujeres sería más arrolladora que la de los hombres, porque la represión de la mujer se ha fortalecido constantemente con el uso social de su constitución biológica. Engendrar hijos, cuando se es madre, no es solamente una función natural, sino se supone que es también la realización plena de su "naturaleza" — y lo mismo ocurre cuando es esposa, ya que la reproducción de la especie ocurre en el marco de la familia monógama patriarcal.

Fuera de ese marco, la mujer sigue siendo generalmente un juguete o una salida temporal de la energía que no se consume en el matrimonio.

La teoría marxista ve en la explotación sexual la explotación primaria, original; el movimiento de liberación de la mujer se opone a la degradación que la ha convertido en "objeto sexual". Pero es difícil sobreponerse a la sensación de que, en este caso, las cualidades represivas, características de la organización burguesa capitalista de la sociedad, participan en la lucha contra esta organización. Históricamente, la imagen de la mujer como objeto sexual y su valor de cambio en el mercado, devalúan las anteriores imágenes represivas de la mujer como madre y como esposa. Estas primeras imágenes eran esenciales para la ideología burguesa durante un periodo del desarrollo capitalista que ha quedado atrás: el periodo en que el "ascetismo interior" todavía operaba en la dinámica de la economía. En cambio, la actual imagen de la mujer como objeto sexual es una *desublimación* de la moralidad burguesa característica de una "etapa superior" del desarrollo capitalista. Aquí, también, el carácter de mercancía se vuelve universal: ahora invade dominios que antes eran sagrados y protegidos. El cuerpo femenino, tal como lo ve *Playboy* y en la forma en que esta revista lo ha vuelto "de plástico", se convierte en una mercancía codiciable

con un alto valor de cambio. ¿Desintegración de la moralidad burguesa?, tal vez, pero, ¿a quién le sirve? No hay duda de que esta nueva imagen del cuerpo sirve para promover ventas, y quizá la belleza "de plástico" no valga la pena; pero en cambio, sí estimula necesidades estético-sensuales que, al desarrollarse, necesariamente son incompatibles con un cuerpo que sirve como instrumento de trabajo enajenado. El cuerpo masculino, por su parte, también ha sido convertido en objeto para la creación de imágenes sexuales: un limpio valor de cambio, igualmente "plastificado" y deodorizado. Tras la secularización de la religión, después de que la ética se ha transformado en una hipocresía orwelliana, la "socialización" del cuerpo como objeto sexual ¿es acaso uno de los últimos pasos decisivos para que culmine la sociedad de cambio, un logro que sería el principio del fin?

Empero, la publicidad con el cuerpo (por ahora el femenino) como objeto, es deshumanizante, y más cuando sirve para describir al macho dominador como sujeto agresivo para el cual la mujer está ahí, dispuesta a ser tomada, a que se acueste con ella. Una característica de las relaciones sexuales es que, en ellas, tanto el hombre como la mujer son objeto *y* sujeto a la vez; la energía erótica y agresiva está infusa en ambos. La agresividad excesiva del macho está condicionada socialmente, lo mismo que la pasividad excesiva de la hembra. Pero, detrás de los factores sociales que determinan la agresividad masculina y la receptividad femenina, existe un contraste *natural*: es la mujer la que "encarna", en sentido literal, la promesa de la paz, del goce, del fin de la violencia. La ternura, la receptividad, la sensualidad, se han convertido en rasgos (o rasgos mutilados) de su cuerpo, en característica de su (reprimida) humanidad. Es probable que estas cualidades femeninas estén socialmente determinadas por el desarrollo del capitalismo, en un proceso verdaderamente dialéctico.[19] Si

[19] La dialéctica es el tema central de *Marxism and Women's Liberation*, de Angela Davis, que aún no se publica Escrito en la cárcel, es el trabajo de una gran mujer, una gran militante, una gran intelectual.

bien la reducción de las facultades individuales concretas, a fuerza de trabajo abstracto, estableció una igualdad también abstracta entre hombres y mujeres (igualdad ante la máquina), esta abstracción fue menos completa en el caso de las mujeres; se les empleaba en menor proporción que a los hombres en el proceso material de la producción, estaban ocupadas totalmente en las tareas domésticas, en la familia, que era el ámbito de realización del burgués. Sin embargo, este ámbito estaba aislado del proceso de producción y ello contribuía a la mutilación de la mujer. Y, no obstante, este aislamiento del mundo capitalista del trabajo enajenado permitía a la mujer evitar el embrutecimiento que produce el "Principio del Comportamiento" y hacer más uso de su sensibilidad: ser más humana que los hombres. El hecho de que esta imagen (y realidad) de la mujer haya sido determinada por una sociedad agresiva dominada por los hombres, no significa que esta distinción debe ser rechazada, que la liberación de la mujer deba vencer a la "naturaleza" femenina. La igualización del hombre y la mujer sería regresiva: sería una nueva forma de aceptación femenina de un principio masculino. En este caso, también, el proceso histórico es dialéctico: la sociedad patriarcal ha creado una imagen femenina, una contrafuerza femenina que todavía puede convertirse en uno de los enterradores de la sociedad patriarcal. También en este sentido, la mujer encierra una promesa de liberación. Es la mujer, en la pintura de Delacroix, la que sostiene la bandera de la revolución mientras guía a la gente hacia las barricadas. No lleva uniforme, sus senos están desnudos y su hermoso rostro no muestra señales de violencia. Pero tiene un rifle en la mano, porque todavía habrá que pelear por el fin de la violencia...

3. EL ARTE Y LA REVOLUCIÓN

"...algunos periodos del más alto desarrollo del arte no tienen conexión directa con el desarrollo general de la sociedad ni con las bases materiales y la estructura fundamental de su organización."
MARX

I

Revolución cultural: la frase, en Occidente, primero sugiere que el desarrollo ideológico está más avanzado que el de la *base* de la sociedad: revolución cultural, pero no (todavía) revolución política y económica. En tanto que en las artes, la literatura y la música, en las comunicaciones, las costumbres y las modas, se han registrado cambios que sugieren una nueva experiencia, la estructura social y sus expresiones políticas parecen mantenerse básicamente iguales, o por lo menos, a la zaga de los cambios culturales. Pero, "revolución cultural" también hace pensar que hoy en día la oposición radical da un nuevo sentido a todo aquello que se encuentra más allá de las necesidades materiales; más bien: que tiende a la transformación total de la cultura tradicional.

El fuerte énfasis en el potencial político de las artes, que es una característica de este radicalismo, representa, antes que nada, una expresión de la necesidad de una *comunicación* efectiva de la denuncia de la realidad establecida y de los objetivos de la liberación. Es este esfuerzo por encontrar formas de comunicación, lo que puede romper el dominio opresivo del lenguaje utilizado y de las imágenes establecidas en la mente y el cuerpo del hombre; lenguaje e imágenes que hace mucho se convirtieron en medios de dominación, de indoctrinamiento y de engaño. La comunicación de las nuevas metas radicalmente no conformistas requiere un lenguaje, igualmente

no conformista, que llegue hasta una población a la que se le han introyectado las necesidades y los valores de sus amos y administradores, y que los ha hecho suyos —reproduciendo mentalmente el sistema establecido— junto con la conciencia de esos amos y sus sentidos e instintos. Un lenguaje nuevo de esa naturaleza, si ha de ser político, no puede ser "inventado"; dependerá necesariamente del uso subversivo del material tradicional, y las posibilidades de esta subversión se encuentran, por supuesto, donde la misma tradición ha permitido, sancionado y preservado otro lenguaje y otras imágenes. Este lenguaje existe principalmente en dos ámbitos que son los polos opuestos de la sociedad:

1) en el arte [1]
2) en la tradición popular (el habla de los negros, el *argot,* el *slang*).

El *slang* ("caló") es más bien el lenguaje de los oprimidos y, como tal, tiene una afinidad natural con la protesta y el rechazo. En el habla de los negros —que hoy es fomentada metódicamente por ellos— se refuerza la solidaridad, la conciencia de su identidad y de su tradición cultural reprimida o distorsionada. Por el hecho de que tiene esta función, es contraria a la generalización. Otra forma de rebelión lingüística es el empleo sistemático de "obscenidades". Ya he destacado su supuesto potencial político (en *Un ensayo sobre la liberación),* aunque este potencial ya no es efectivo, pues, hablado frente a un *establishment* que muy bien puede permitirse la "obscenidad", este lenguaje ha dejado de servir para identificar al radical, a quien "no pertenece". Es más: el lenguaje obsceno generalizado es una desublimación represiva, una fácil (aunque puritana) satisfacción de la agresividad y fácilmente se vuelve contra la misma sexualidad. La verbalización de los temas genitales y anales, que se han ritualizado en el lenguaje de la izquierda radical (el empleo "obligado" de palabras como "jo-

[1] Incluyo a la literatura y la música en el término 'arte".

der" o "mierda"), es una forma de *degradar* a la sexualidad. Si un radical dice: "¡Jódete, Nixon!", estará asociando el término descriptivo de la más alta satisfacción genital, con el más alto representante del *establishment* opresivo; y, llamar "mierda" a los productos del Enemigo, es aceptar el rechazo burgués del erotismo anal. En esta degradación (totalmente inconsciente) de la sexualidad, el radical parece castigarse sólo por su falta de poder y su lenguaje pierde todo impacto político. Y, aunque se utiliza como una andanada de identidad, ya que pertenece a los no conformistas radicales, esta rebelión lingüística desfigura la identidad *política* por la sola verbalización de tabúes pequeño-burgueses.

En el otro polo de la sociedad, en el dominio de las artes, la tradición de la protesta, la negación de lo "dado", subsiste en su propio universo y por su propio derecho. Aquí, el otro lenguaje, las otras imágenes, siguen siendo comunicados, vistos y oídos; y es este arte el que, en su forma subvertida, se utiliza ahora como arma de la lucha política en contra de la sociedad establecida, con un impacto que va mucho más allá de un grupo específico, privilegiado o no. El empleo subversivo de la tradición artística está enderezado desde un principio a la *desublimación* de la cultura, es decir, a deshacer la forma estética.[2] "Forma estética" significa el conjunto de cualidades (armonía, ritmo, contraste) que hacen de la obra un todo en sí, con una estructura y un orden propios (el estilo). En virtud de esas cualidades, la obra de arte *transforma* el orden que priva en la realidad. Esta transformación es una "ilusión", pero una ilusión que otorga al contenido representado una significación y una función diferentes de las que tiene en el universo prevaleciente del discurso. Las palabras, sonidos e imágenes forman otro "nivel" de la dimensión e invalidan el derecho de la realidad establecida en beneficio de una reconciliación que aún no llega.

SYS: 30928

[2] Ver *Un ensayo sobre la liberación, loc. cit*, pp. 42 ss

La ilusión armonizante, la transfiguración idealista y, con ellas, *el divorcio entre las artes y la realidad,* han sido las características de esta forma estética. Su desublimación significa un retorno al arte "inmediato", que responda y sirva como activador no sólo al intelecto y a una sensibilidad refinada, "destilada" y restringida, sino también, y principalmente, a una experiencia "natural" de los sentidos, liberada de los requisitos de una caduca sociedad explotadora. La búsqueda es de formas en el arte que traduzcan la experiencia del cuerpo (y del "alma"), no como vehículos de la fuerza de trabajo y la resignación, sino como medios de liberación. Se trata de la búsqueda de una *cultura sensual,* "sensual" en tanto que implica la transformación radical de la experiencia y la receptividad sensorial del hombre: la emancipación de esa experiencia y esa receptividad, de una productividad autopropulsada, productiva y mutilante. Pero la revolución cultural va mucho más allá de una revualación en las artes, y llega hasta las raíces del capitalismo en los propios individuos.

En el capítulo anterior intenté esbozar la fuerza material y práctica de esta emancipación. Los cambios culturales ya no pueden entenderse adecuadamente dentro del esquema abstracto de la base y la superestructura (la ideología). En la presente etapa, la desintegración de la "cultura burguesa" afecta los valores *operacionales* del capitalismo; la nueva experiencia de la realidad, y los nuevos valores, debilitan la conformidad de la población subyacente. Con más eficacia que la de sus metas y lemas (*slogans*) políticos, esta protesta "existencial", difícil de aislar y difícil de castigar, pone en peligro la cohesión del sistema social. Y es esta protesta la que motiva los esfuerzos para subvertir también la "alta cultura" del sistema: la lucha por modos de vida esencialmente diferentes parece depender en gran parte del rompimiento con la "cultura burguesa".

No parece aún haberse consumado semejante rompimiento con la tradición burguesa en el arte —arte serio

y arte popular—. Las nuevas formas "abiertas", o "formas libres", no expresan sólo un nuevo estilo en la sucesión histórica, sino más bien la negación del universo mismo en que el arte se ha movido, revelan los esfuerzos para cambiar la función histórica del arte. ¿Son, estos esfuerzos, verdaderos pasos en el camino de la liberación? ¿Es cierto que subvierten lo que se supone que deben subvertir? Para poder dar una respuesta a estas interrogantes, primero hay que aclarar debidamente el objetivo.

"*Cultura burguesa*": ¿Existe un denominador común en la significación (que no sea vago y carezca de valor histórico), que sea característico de la cultura que ha dominado del siglo XVI al XX? El sujeto histórico de esta cultura es la *burguesía*: primero la clase media urbana colocada entre la nobleza y los trabajadores agrícolas y manufactureros, y más tarde la clase dirigente que se enfrenta a la clase trabajadora industrial durante el siglo XIX. *Pero* la burguesía, que (se supone) está representada en la cultura del actual periodo, *ya no* es, en términos de su función social y de su espíritu, la *clase dirigente* de hoy, y su cultura ya no es la dominante en la actual sociedad capitalista avanzada: ya no es la ("alta") cultura artística, ni *material,* ni *intelectual.*

Debe tenerse presente la *distinción* entre esas dos esferas de la cultura:

—la cultura material comprende los actuales patrones de conducta para "ganarse la vida", el sistema de valores *operacionales*; incluye el dominio del Principio del Comportamiento, la familia patriarcal como unidad educativa y el trabajo como llamado, como vocación.

—la cultura intelectual abarca los "valores superiores", la ciencia y las "humanidades", las artes y la religión.

Veremos que estas dos dimensiones de la cultura burguesa, lejos de constituir un todo unificado, se han tra-

ducido en una tensión, incluso en una contradicción, recíproca.

En la *cultura material,* han sido típicamente "burgueses":

—la preocupación por el dinero, el negocio, el "comercio" como valor "existencial" sancionado por la religión y por la ética;
—la función dominante del padre, tanto económica como "espiritual", como cabeza de la familia *y* de la empresa, y
—una educación autoritaria diseñada para reproducir e introyectar esas metas utilitarias.

Todo este "estilo de vida" del materialismo burgués estaba empapado de una racionalidad instrumentalista que militaba contra las tendencias libertarias, degradaba el sexo, discriminaba a las mujeres e imponía la represión en nombre de Dios y del negocio.

Al mismo tiempo, la *cultura intelectual*, que devaluaba y hasta negaba esta cultura material, era en gran parte idealista y sublimaba las fuerzas represivas recurriendo inexorablemente a la realización plena y a la renuncia, a la libertad y a la sumisión, a la belleza y a la ilusión *(Schein).*

Ahora resulta bastante obvio que, ésta, ha dejado de ser la cultura dominante. Hoy en día, la clase dirigente ya no tiene una cultura propia (en el sentido de que las ideas de esa clase puedan convertirse en las ideas dominantes) y ha dejado de practicar la cultura burguesa que heredó. La cultura burguesa clásica resulta anacrónica y se está desintegrando, no bajo el impacto de la revolución cultural o de la rebelión estudiantil, sino en virtud de la dinámica del capitalismo monopolista que ha hecho a esta cultura incompatible con las necesidades de su supervivencia y crecimiento.

Resumiré brevemente los indicios más generales de esta *desintegración* de la cultura burguesa:

—la inversión del "ascetismo interior" como clásico "espíritu del capitalismo": la "revolución keynesiana" como requisito para la mayor acumulación de capital;
—la dependencia de la clase dirigente, de la reproducción de una "sociedad de consumo" que contradice cada vez más a la necesidad capitalista de perpetuar el trabajo enajenado;
—en función de la necesidad social de una integración intensiva de la conducta en la órbita capitalista: el descrédito del pensamiento idealista, la educación positivista, la introducción de los métodos de las ciencias "duras" en las ciencias sociales y las humanidades;
—el ofrecimiento de la disponibilidad de subculturas libertarias que pueden ampliar el mercado de mercancías;
—la destrucción del universo del lenguaje: el "super orwellianismo" como comunicación normal, y
—la declinación de la imagen paterna y del Superego en la familia burguesa.[3]

Cuando la clase dirigente se asocia todavía a los valores culturales tradicionales —si es que esto sucede aún—, lo hace con el mismo cinismo ritual con que se habla de defender al Mundo Libre, la iniciativa privada, los derechos civiles o el individualismo. Cinismo, porque no hay ideología que pueda ocultar el hecho de que esta clase dirigente ya no está desarrollando las fuerzas productivas que alguna vez poseían estas instituciones, sino que las está frenando y usando mal. La ideología se aparta de la superestructura (donde es reemplazada por un sistema de descaradas mentiras y necedades) y se incorpora a los bienes y servicios de la sociedad de consumo que mantienen la falsa sensación de una buena vida.

Y surgen las preguntas: si estamos presenciando una

[3] Ver *Eros y civilización* (México· Joaquín Mortiz, 1965), pp 97 ss; y "Our Permissive Society and the Superego", de Yela Lowenfeld, en *The Psichoanalytic Quarterly*, octubre de 1970.

desintegración de la cultura burguesa, como resultado de la dinámica interna del capitalismo contemporáneo y el ajuste de la cultura a los requerimientos del capitalismo contemporáneo, ¿no estará entonces la revolución cultural, puesto que su meta es la destrucción de la cultura burguesa, sometiéndose precisamente al ajuste capitalista y a la redefinición de la cultura? ¿No está, en consecuencia, traicionando su propia finalidad, que es preparar el terreno para una cultura cualitativamente diferente, radicalmente anticapitalista? ¿No existe acaso una peligrosa divergencia, si no es que contradicción, entre las metas políticas de la rebelión y su teoría y *praxis* cultural? Y, ¿no debería la rebelión cambiar su estrategia, a fin de resolver esta contradicción?

La contradicción se muestra más evidente en los esfuerzos por desarrollar un *antiarte,* un "arte vivo", como rechazo de la forma estética. Estos esfuerzos habrán de servir a largo plazo para objetivos más amplios: para deshacer la separación entre la cultura intelectual y la material; separación que supuestamente expresa el carácter clasista de la cultura burguesa. Y se dice que este carácter clasista es la base de las obras más representativas y perfectas del periodo burgués.

En primer término, hagamos una revisión crítica de este concepto. Un examen de esas obras revelaría que, al menos hasta el siglo XIX, prevalece en ellas una actitud totalmente *antiburguesa*: la alta cultura denuncia, rechaza y se aparta de la cultura material de la burguesía. Está en realidad separada, *se* desvincula del mundo de las mercancías, de la brutalidad de la industria y el comercio burgueses, de la distorsión de las relaciones humanas, del materialismo capitalista, de la razón instrumentalista. El universo estético *contradice* a la realidad, "metódica" e intencionalmente.

Esta contradicción nunca es "directa", inmediata, total; no asume la forma de una novela, poema o pintura social o política. O, cuando lo hace (como en Büchner, Zola, Ibsen, Brecht, Delacroix, Daumier, Picasso), la

obra sigue comprometida con la estructura del *arte,* con la *forma* del drama, la novela o la pintura, en la cual se articula la distancia de la realidad. La negación está "contenida" en la forma; es siempre una contradicción "rota", "sublimada", que transfigura y transubstancia la realidad dada —y la liberación de ella. Esta transfiguración crea un universo encerrado en sí mismo y sigue siendo *el otro* de la realidad y la naturaleza, independientemente de lo realista o naturalista que sea. Y en este universo estético las contradicciones se "resuelven" realmente, en cuanto que aparecen dentro de otro orden universal al que pertenecen. Y este orden universal es, primero, concreto e histórico: es el de la ciudad-estado griega, o el de las cortes feudales, o la sociedad burguesa. En este universo, el destino del individuo (tal como se describe en la obra de arte) es más que individual: es también el de los demás. No existe obra de arte donde no aparezca este elemento universal en las configuraciones, acciones, sufrimientos particulares. "Aparecer" en una forma, no tanto "simbólica", como inmediata y sensual: el individuo "encarna" lo universal y, con ello, se convierte en el heraldo de la verdad universal que brota en su destino y en su lugar únicos.

Antes que nada, la obra de arte transforma un contenido particular, individual, en el orden social universal en que existe; pero, ¿la transformación *termina* en ese orden? ¿Está la verdad, la validez de la obra de arte, *limitada* a la ciudad-estado de Grecia, a la sociedad burguesa, etc.? Evidentemente que no. La teoría estética se enfrenta a la vieja pregunta: ¿Cuáles son las cualidades que hacen que la tragedia griega o la épica medieval sigan siendo válidas hoy, no sólo comprensibles, sino también objeto de placer?

La respuesta debe buscarse en dos niveles de "objetividad": (1) la transformación estética revela la condición humana, ya que pertenece a toda la historia (Marx: la prehistoria) de la humanidad por encima de cualquier condición específica, y (2) la forma estética responde a

ciertas cualidades constantes del intelecto, la imaginación y la sensibilidad humana; cualidades que la tradición de la estética filosófica ha interpretado como idea de la belleza.[4]

En virtud de esta transformación del universo histórico específico de la obra —una transformación que aparece en la presentación del propio contenido específico—, el arte abre la realidad establecida a otra dimensión: la de la posible liberación. Es verdad que esto es una ilusión, *Schein,* pero una ilusión en que se muestra una nueva realidad. Y esto sucede únicamente si el arte aspira a ser ilusión, un mundo irreal distinto del establecido. Y es, precisamente en esta transfiguración, donde el arte mantiene y *trasciende* su carácter clasista. Y lo trasciende, no hacia el dominio de la simple ficción y fantasía, sino hacia un universo de posibilidades concretas.

Primeramente trataré de aislar los rasgos que tipifican el carácter clasista de la alta cultura en el periodo burgués. Generalmente se ven esos rasgos en el descubrimiento y celebración del *sujeto* individual, la "persona autónoma" que deberá cobrar su propia identidad en, y contra un mundo que destruye la identidad. Esta subjetividad crea la nueva dimensión de la sociedad burguesa, una dimensión de libertad y realización plena; pero esta zona de la libertad finalmente se encuentra en el ser *interior* (*Innerlichkeit*) y queda "sublimada", cuando no se vuelve irreal. En la realidad dada, el individuo se acomoda, o renuncia, o se destruye. La realidad dada existe por sí misma, por su propia verdad; tiene su propia ética, su propia felicidad y placeres (¡de lo cual se podría decir mucho!). La otra verdad es la música, la canción, el verso, la imagen en la obra de los maestros: un dominio estético, autosuficiente, un mundo de armonía estética que abandona la pobre realidad a su

[4] Para un análisis de la discusión de la "posición objetivista en la estética', ver 'Artistic Value , de Stefan Morawski, en *The Journal of Aesthetic Education,* Vol 5, No 1, especialmente pp 36 ss

propia suerte. Es precisamente esta "verdad interior", esta belleza, profundidad y armonía sublimes de la imaginería, lo que hoy es visto como mental y físicamente intolerable y falso, como parte de la cultura mercantil, como un obstáculo para la liberación.

Confieso que es difícil definir el carácter clasista específico del arte burgués. No hay duda de que las obras del arte burgués son mercancías: pueden incluso haber sido creadas como mercancías para su venta en el mercado. Pero este hecho, por sí mismo, no cambia su substancia, su verdad. La "verdad" en el arte, no sólo se refiere a la consistencia y lógica internas de la obra, sino también a la *validez* de lo que dice, de sus imágenes, su sonido, su ritmo. Todo ello revela y comunica hechos y posibilidades de la existencia humana; hechos y posibilidades que "ven" esta existencia bajo una luz muy diferente de aquella en que la realidad se presenta en el lenguaje y la comunicación ordinarios (y científicos). En este sentido, la obra de arte auténtica tiene un significado que aspira a la validez y a la objetividad generales. Después de todo, existe algo que es el texto, la estructura, el ritmo de una obra que está allí (visible) "objetivamente", y que puede reconstruirse e identificarse como algo presente, idéntico en, a través y en contra de, toda interpretación, recibimiento o distorsión particular.

La objetividad de la obra de arte y su validez general tampoco se anulan por el hecho de que quienes las crearon provengan de familias burguesas: una confusión psicológica y ontológica. En realidad, la estructura ontológica del arte es *histórica,* pero la historia pertenece a *todas* las clases. Ellas comparten un medio que es el mismo en sus rasgos generales (ciudad, campo, naturaleza, estaciones, etc.) y la lucha de clases se desarrolla dentro de este medio objetivo universal.

A mayor abundamiento, el arte contempla todavía otra totalidad más amplia, por decirlo así, "negativa": el universo "trágico" de la existencia humana y de la búsqueda siempre renovada de la redención secular: la pro-

mesa de la liberación. He sugerido que el arte invoca esta promesa y que, por lo mismo, trasciende todo contenido clasista particular, sin que, por ello, lo elimine. Es evidente que semejante contenido se encuentra en el arte burgués: el señor burgués, su decorado y sus problemas, dominan la escena, tanto como el caballero, su decorado y sus problemas, lo hacen en el arte medieval. Pero, ¿basta este hecho para definir la verdad, el contenido y la forma de la obra de arte?

Hegel ha revelado la continuidad de la substancia, la verdad que une a la novela moderna con la épica medieval:

> [El] espíritu de la ficción moderna es, de hecho, el de la caballería, nuevamente tomado en serio y dotado de un contenido verdadero. El carácter contingente de la existencia externa ha sido cambiado por un orden estable y seguro de la sociedad cívica y del estado, de modo que hoy la policía, los tribunales, el ejército y el gobierno, ocupan el lugar de aquellos objetos quiméricos que el caballero se proponía a sí mismo. Por esta razón, el carácter caballeresco de los héroes de las novelas modernas está alterado. Aparecen ante nosotros como individuos cuyas metas subjetivas del amor, la honra, la ambición o las ideas de reforma mundial, se enfrentan a este orden establecido y a la prosa ordinaria de la vida, que presentan obstáculos en todas partes. El resultado es que los deseos y las exigencias subjetivas ascienden hasta alturas inconmensurables. Cada quien se encuentra cara a cara con un mundo encantado (*verzauberte,* mistificado); un mundo inadecuado (*ungehörig,* ajeno) para él, que debe combatir porque se le resiste, y, en su tenaz estabilidad, no quiere ceder ante sus pasiones, sino que interpone como obstáculo la voluntad del padre, de una tía, las condiciones burguesas, etc.[5]

Hay ciertamente algunos conflictos y soluciones que son específicamente burgueses, ajenos a periodos histó-

[5] Hegel, *Vorlesungen über die Aesthetik* (*Sämtliche Werke*), Glockner, Ed. (Stuttgart: Frommann, 1928), Vol. XIII, pp. 215 ss Traducción al inglés de F P R Osmaston, *The Philosophy of Fine Art* (Londres: G Bell and Sons, 1920), Vol II, p 375 (con algunos cambios ligeros míos).

ricos precedentes (ver a Defoe, Lessing, Flaubert, Dickens, Ibsen, Thomas Mann), pero su carácter específico está cargado de significación universal. De manera similar: Tristán, Parsifal, Sigfrido, ¿son nada más caballeros feudales cuyo destino se atiene simplemente al código feudal? Obviamente hay ahí un contenido clasista, pero éste se vuelve tan transparente como la condición y el sueño de la humanidad: conflicto y reconciliación entre hombre y hombre, hombre y naturaleza: el milagro de la forma estética. En el contenido particular aparece otra dimensión, en la que hombres y mujeres burguesas (y feudales) encarnan la especie, el ser humano.

Sin duda la alta cultura del periodo burgués fue (y es) una cultura elitista al alcance de, y con significado para, únicamente una minoría privilegiada; pero esta característica la comparte con toda la cultura, desde la antigüedad. El lugar inferior (o la ausencia) de las clases trabajadoras en este universo cultural, ciertamente lo hace una cultura de clase, pero no específicamente burguesa. Si esto es cierto, tenemos razón al suponer que la revolución cultural va más allá de la cultura burguesa, que está dirigida contra la forma estética como tal, contra el arte como tal, la literatura como literatura. Y, los argumentos adelantados por la revolución cultural, de hecho corroboran esta suposición.

II

¿Cuáles son las principales bases para denunciar la forma estética?:

—no expresa adecuadamente la verdadera condición humana;
—está divorciada de la realidad, en el sentido de que crea un mundo de hermosa ilusión *(schöner Schein)*, de justicia poética, de armonía y orden artísticos, que reconcilia lo irreconciliable y justifica lo injustificable;

—en este mundo de reconciliación ilusoria, se reprime la energía de los instintos vitales, la energía sensual del cuerpo y la creatividad de la materia, que son, todas, fuerzas de liberación; y, en virtud de esos factores, —la forma estética es un factor de estabilización en la sociedad represiva y, por ende, ella misma es represiva.

En una de las primeras manifestaciones de la revolución cultural, en la primera exposición surrealista de Londres, Herbert Read formuló programáticamente esta relación entre el arte clásico y la represión:

> El clasicismo —digámoslo sin mayores preámbulos— representa para nosotros las fuerzas de la opresión, y siempre las ha representado. El clasicismo es el equivalente intelectual de la tiranía política. Lo fue en el mundo antiguo y en los imperios medievales; fue renovado como expresión de las dictaduras del Renacimiento y, desde entonces, ha sido el credo oficial del capitalismo.
>
> [Y más tarde] Las normas del arte clásico son los patrones típicos del orden, la proporción, la simetría, el equilibrio, la armonía y todas las cualidades estáticas e inorgánicas. Son conceptos intelectuales que controlan o reprimen los instintos vitales de los que depende el crecimiento y, por lo tanto, el cambio, y en ningún sentido representan una preferencia libremente determinada, sino meramente un ideal impuesto.[6]

La actual revolución cultural hace extensivo el rechazo de Herbert Read, prácticamente a todos los estilos y a la esencia misma del arte burgués.

Está en juego el "carácter afirmativo" de la cultura burguesa, en virtud del cual el arte sirve para embellecer y justificar el orden establecido.[7] La forma estética

[6] *Surrealism* editado con una introducción por Herbert Read (Nueva York: Harcourt, Brace and Co, 1936) pp. 23, 25 ss.

[7] Ver mi artículo *Der Affirmative Charakter der Kultur* (1937); traducción al inglés en *Negations* (Boston: Beacon Press, 1968), pp. 88 ss., especialmente p 98

responde a la infelicidad del individuo burgués confinado, por la celebración de la humanidad universal, a la privación física con la exaltación del alma, y a la servidumbre externa con la elevación del valor de la libertad interior.

Mas esta afirmación tiene su propia dialéctica. No hay obra de arte que no rompa su actitud afirmativa mediante el "poder de lo negativo", que en su propia estructura no evoque las palabras, las imágenes, la música de otra realidad, de otro orden, rechazado por el existente, que sin embargo está vivo en la memoria y en la expectación; vivo en lo que ocurre a hombres y mujeres, y en la rebelión de ellos contra ese orden prevaleciente. Cuando ya no existe esta tensión entre afirmación y negación, entre placer y pena, entre alta cultura y cultura material; cuando la obra ya no sustenta la unidad dialéctica de lo que es y lo que puede (y debe) ser, el arte ha perdido su verdad, se ha perdido ella misma. Y, precisamente en la forma estética, se encuentran esta tensión y las cualidades críticas, denegadoras, trascendentes, del arte burgués: sus cualidades antiburguesas. Una de las tareas de la revolución cultural deberá ser recuperarlas y transformarlas, salvarlas de su expulsión.

Esta diferente, positiva evaluación de la forma estética, su convalidación para la reconstrucción radical de la sociedad, parece que se impone en la nueva etapa del proceso histórico en que se encuentra la revolución cultural: la etapa de la desintegración intensificada del sistema capitalista y de la reacción también intensificada en contra de este fenómeno —o sea, la organización contrarevolucionaria de la supresión—. En la misma medida en que esta última prevalezca sobre la primera, la oposición será "desplazada" al dominio cultural y subcultural, para que encuentre ahí las imágenes y tonos que puedan irrumpir en el universo establecido del discurso y preserven el futuro.

La situación es peor, ahora, de lo que fue en el periodo que va del comienzo del arte moderno (en el último

tercio del siglo XIX) al ascenso al poder del fascismo. La revolución fue derrotada en Occidente, el fascismo ha mostrado un camino para institucionalizar el terror a fin de salvar al sistema capitalista y, en el país industrial más avanzado que todavía domina este sistema a escala mundial, la clase trabajadora no es una clase revolucionaria. Si bien la cultura burguesa clásica ya no existe, se ha frenado el desarrollo de una cultura (socialista) postburguesa independiente. No estando sostenido este desarrollo por una clase revolucionaria, busca un apoyo en dos direcciones diferentes e, incluso, contradictorias: por un lado, pretende encontrar una palabra, una imagen y un tono para los sentimientos y necesidades de "las masas" (que no son revolucionarias); por el otro, busca crear antiformas constituidas con la simple atomización y fragmentación de las formas tradicionales: poemas que son mera prosa ordinaria cortada en forma de verso, pinturas en las que un nuevo arreglo técnico de partes y piezas sustituye a cualquier "todo" significativo, música que reemplaza a la armonía clásica altamente "intelectual" y "del otro mundo" con una polifonía altamente espontánea y abierta. Pero las antiformas no son capaces de cerrar la brecha que existe entre la "vida real" y el arte. Y en contra de esas tendencias, se encuentran aquellas otras que, mejorando radicalmente la tradición burguesa, sólo preservan sus cualidades progresistas.

Dentro de esta tradición, el orden, la proporción y la armonía han sido en verdad cualidades estéticas esenciales. No obstante, ni estas cualidades son "conceptos intelectuales", ni representan las "fuerzas de la represión". Más bien, son lo opuesto: son la idea, la "ideación" de un mundo redimido, liberado, libre de las fuerzas de la represión. Estas cualidades son "estáticas" porque la obra de arte "amarra" el movimiento destructivo de la realidad, porque tiene un "fin" perpetuo;[8] pero esta es la está-

[8] Aquí surge la duda de si el arte no contiene en sí mismo una limitación temática, si algunos temas no están excluidos a priori como incompati-

tica de la realización plena, del descanso: *el fin de la violencia;* la esperanza siempre renovada que cierra las tragedias de Shakespeare, la esperanza de que el mundo pueda ahora ser diferente. Es la cualidad estática en la música de Orfeo lo que frena la lucha de la existencia animal (tal vez una cualidad de toda la gran música).[9] Las normas que rigen el orden artístico no son las que rigen a la realidad, sino más bien las normas de su *negación*: sería el orden que prevalecería en la tierra de Mignon, en la *Invitation au Voyage* de Baudelaire, en los paisajes de Claude Lorrain... el orden que obedece a las "leyes de la belleza", de la *forma.*

No hay duda de que la forma estética contiene *otro orden* que bien puede representar a las fuerzas opresivas; por ejemplo: aquella que sujeta al hombre y a las cosas *a la razón de estado,* o a la razón de la sociedad establecida. Se trata de un orden que exige resignación, autoridad, control de "los instintos vitales", reconocimiento del derecho de aquello que *es*. Y este orden es impuesto por los dioses, reyes, sabios, o por la conciencia y el sentimiento de culpa, o simplemente está ahí. Es el orden que triunfa sobre Hamlet, Lear, Shylock, Antonio, Berenice y Fedra, Mignon, Madame Bovary, Julien Sorel, Romeo y Julieta, Don Juan, Violeta: sobre quienes disienten y sobre las víctimas y amantes de todos los tiempos. Pero incluso cuando la justicia imparcial de la obra, hace todo menos absolver al poder de la realidad del crimen de opresión, la forma estética niega esta imparcialidad y exalta a la víctima: la verdad está en la belleza, la ter-

bles con el arte Por ejemplo, la presentación —sin las cualidades que niegan— de la crueldad, la violencia, etc Es verdad que existen grandes pinturas de escenas de batallas, de tortura, de la crucifixión, que no provocan una rebeldía contra lo que sucede. ¿Son verdaderamente obras de arte, en un sentido no nada más técnico y por lo tanto sin ese mensaje de verdad que es la verdad del arte mismo? Si es así, el arte se torna enteramente afirmativo; ni las cualidades estéticas más perfectas salvan a la obra de convertirse en una "decoración": le falta la necesidad (interna).

[9] Nietzsche preguntó: "¿Pertenece acaso la música a una cultura en que ya ha desaparecido el dominio de cualquier forma de violencia (*Gewaltmenschen*)?" *Werke* (Stuttgart: Alfred Kröner), Vol XVI, 1911, p 260.

nura y la pasión de las víctimas, y no en la racionalidad de los opresores.

Las normas que rigen el orden estético *no* son "conceptos intelectuales". En realidad no hay una obra de arte auténtica que no involucre el más grande esfuerzo y la mayor disciplina intelectual en la formación de su material. El llamado arte "automático" no existe, ni tampoco el arte "imita": el arte comprende, abarca al mundo. La inmediatez sensual que se logra en el arte *presupone* una síntesis de la experiencia de conformidad con principios universales, única cosa que puede prestar a la obra algo más que una significación privada. Esta es la síntesis de dos niveles antagónicos de la realidad: el orden establecido de las cosas y la liberación, posible o imposible, de este orden en ambos niveles: interacción entre lo histórico y lo universal. La sensibilidad, la imaginación y la comprensión, se unen en la síntesis misma.

El resultado es la creación de un mundo de objetos, distinto, y sin embargo derivado, del ya existente; pero esta transformación no hace violencia a los objetos (hombre y cosas), sino que habla por ellos, encuentra palabras, tonos e imágenes para aquello que está silenciado, distorsionado y suprimido en la realidad establecida. Y este poder liberador y cognoscitivo, inherente al arte, se encuentra en todos sus estilos y formas. Incluso en la novela o pintura realistas, que dicen algo tal como podría en realidad ocurrir (y tal vez ocurrió) allí y entonces, lo dicho es modificado por la forma estética. En la obra de arte, hombres y mujeres pueden hablar y actuar tal como lo hicieron "en la realidad", las cosas pueden verse como lo hacen "en la realidad"; no obstante, otra dimensión está presente en la descripción del medio, en la estructuración del tiempo y el espacio (interiores y exteriores), en el marcado silencio, en aquello que no está ahí[10] y en la visión microcósmica (y macro-

[10] Merleau Ponty dice, con referencia a Stendhal: 'Uno puede narrar el tema de una novela, igual que el de una pintura, pero la fuerza de la novela, como la de la pintura, no es el tema. Lo que cuenta no

cósmica) de las cosas. Así, podemos decir que en el orden estético, las cosas son puestas en su lugar, que *no* es el lugar "que ocupan", y que, en esta transformación, cobran su propia identidad.

En verdad, la transformación estética es *imaginaria* —debe ser imaginaria, pues ¿qué facultad, que no sea la imaginación, podría invocar la sensual presencia de aquello que *no* es (todavía)? Y esta transformación es más sensual que conceptual; debe ser placentera ("placer desinteresado") y mantener su compromiso con la armonía. ¿Y este compromiso, hace inevitablemente del arte tradicional un agente de la represión, una dimensión del respectivo *establishment?*

III

El carácter afirmativo del arte no estaba basado tanto en el divorcio de la realidad cuanto en la facilidad con que podría reconciliarse con la realidad dada, usarse para decorarla, enseñarse y sentirse como un valor que no comprometía pero sí era satisfactorio, y que distinguía al orden "superior" de la sociedad, separaba a los "cultos" de las masas. Pero el poder afirmativo del arte, es a la vez el que niega esta afirmación. A pesar de que se le utilice (en la sociedad feudal y burguesa) como símbolo de posición social (*status*), de consumo aparente y de refinamiento, el arte mantiene ese divorcio de la realidad establecida que se encuentra en su propio origen. Es una segunda enajenación, en virtud de la cual el artista se disocia metódicamente de la sociedad enajenada y crea el universo irreal, "ilusorio", en que sólo el arte encuentra y comunica su verdad. Al mismo tiem-

es tanto que Julien Sorel, cuando oye que Mme de Rénal le ha traicionado, vaya a Verrière y trate de matarla, lo importante es, después de la noticia, este silencio, esta cabalgata de sueños, esta certidumbre sin pensar, esta eterna resolución . Pero todo esto no se dice en ninguna parte." Maurice Merleau-Ponty, *La prose du monde* (París· Gallimard, 1969), p 124

po, esta enajenación relaciona al arte con la sociedad: preserva el contenido clasista, y lo hace transparente. Como "ideología", el arte "invalida" la ideología dominante. El contenido clasista se "idealiza", se estiliza y, con ello, se convierte en el receptáculo de una verdad universal más allá del contenido de clase determinado. Así, el teatro clásico estiliza el mundo de los príncipes, nobles y ciudadanos del periodo respectivo. Aunque esta clase dirigente difícilmente hablaba y actuaba como sus protagonistas lo hacían en la escena, por lo menos podía reconocer en ellos su propia ideología, su propio ideal o modelo (o su caricatura).[11] La corte de Versalles todavía podía entender el teatro de Corneille y reconocer en él su código ideológico; de igual manera, la corte de Weimar podía aún encontrar su ideología en la corte de *Thoas* en la *Ifigenia* de Goethe, o en la corte de Ferrara en su *Torquato Tasso.*

Donde el arte y la realidad se encontraron, fue en el estilo de vida. La nobleza parasitaria tuvo su propia forma estética, que exigía una conducta ritual: honor, dignidad, despliegue de placer, educación, incluso "alta cultura". El teatro clásico fue la mímesis y, al mismo tiempo, la idealización crítica de este orden. Pero a través de todos los acomodos, mediante su parentesco con la realidad establecida, el teatro proclama su propia disociación de ella. La enajenación artística aparece en el teatro en la forma de su decorado, en su lenguaje, sus "exageraciones" y condensaciones históricas.

Las formas de enajenación se modifican con los cambios básicos en la sociedad. Con la democratización e industrialización capitalistas, el clasicismo ha perdido en realidad mucho de su verdad, ha perdido su afinidad, su parentesco con el código y la cultura de la clase dirigente. Cualquier afinidad entre la Casa Blanca y el clasicismo estaría más allá de todo esfuerzo que hiciera

[11] Ver *Literature and the Image of Man,* de Leo Lowenthal (Boston: Beacon Press, 1957), especialmente la introducción y el Capítulo IV.

la más absurda imaginación, y lo que podía ser, aunque fuese ligeramente, concebible bajo De Gaulle, es inimaginable en el gobierno de su sucesor.

La enajenación artística vuelve esencialmente irreales a la obra de arte y al universo del arte, y crea un mundo que no existe, un mundo de *Schein,* apariencia, ilusión. Pero en esta transformación de la realidad en ilusión —y sólo ahí— aparece la verdad subversiva del arte.

En este universo cada palabra, cada color, cada sonido es "nuevo", diferente; rompe el contexto conocido de la percepción y la comprensión, de la certidumbre de los sentidos y la razón en que los hombres y la naturaleza se hallan encerrados. Al volverse componentes de la forma estética, las palabras, los sonidos, las formas y los colores se apartan y se oponen a su uso y a su conocida función ordinaria; quedan así liberados para entrar en una nueva dimensión de la existencia.[12] Este es el logro del *estilo,* que *es* el poema, la novela, la pintura, la composición. El estilo, encarnación de la forma estética, al someter a la realidad a un orden distinto, está sujetándola a las "leyes de la belleza".

Lo verdadero y lo falso, lo bueno y lo malo, el dolor y el placer, la calma y la violencia, se vuelven categorías estéticas en el marco de la obra de arte. Privadas así de su realidad (inmediata), entran en un diferente contexto en que hasta lo feo, lo cruel y lo enfermo se vuelven partes de la armonía estética que gobierna el todo. Pero ese hecho no las "cancela": en los grabados de Goya, el horror sigue siendo horror, pero al mismo tiempo "eterniza" el horror al horror.

[12] He aquí la magnífica descripción que hace Merleau-Ponty de la enajenación metódica en las pinturas de Cézanne Cézanne rompe con la experiencia acostumbrada de nuestro mundo revela el fondo de naturaleza inhumana en que está instalado el hombre. Es por ello que sus personajes son extraños y como vistos por un ser de otra especie La naturaleza misma esta despojada de los atributos que la preparan para las comuniones animistas: el paisaje carece de viento, el agua del lago de Annecy de movimiento; los objetos congelados dudan como si estuviesen en el origen de la tierra Es un mundo sin familiaridad, donde uno no se siente bien, que prohibe toda efusión humana." "Le Doute de Cézanne", en *Sens et Non Sens* (París: Nagel, 1948), p. 30.

IV

En el Capítulo 2 me referí a la supervivencia subterránea de la vieja tesis del recuerdo en la teoría marxista. El concepto se refiere a una cualidad reprimida en los hombres y las cosas que, una vez reconocida, podría llevar a un cambio radical de la relación entre el hombre y la naturaleza. La discusión de la teoría marxista primitiva ubicaba el concepto del recuerdo en el contexto de la "emancipación de los sentidos": lo "estético" pertenece a la sensibilidad. Al comentar la teoría crítica del arte, el concepto del recuerdo vuelve a surgir: ahora lo "estético" pertenece al arte.

A un nivel primario, el arte es recuerdo: apela a una experiencia y una comprensión preconceptuales que resurgen en, y en contra de, el contexto del funcionamiento social de la experiencia y la comprensión, en contra de la razón y la sensibilidad instrumentalistas.

Cuando llega a este nivel primario —punto final del esfuerzo intelectual—, el arte viola los tabúes, presta voz y vista y oído a cosas que normalmente están reprimidas: sueños, recuerdos, añoranzas, estados últimos de la sensibilidad. Aquí ya no hay una retención superimpuesta: la forma, lejos de reprimir todo el contenido, lo hace aparecer en toda su integridad. Aquí no hay más conformidad ni rebelión, sólo pena y felicidad. Estas cualidades extremas, las "puntas" supremas del arte, parecen ser prerrogativa de la música (que "proporciona la más íntima semilla que precede a toda forma, o sea, el corazón de todas las cosas")[13] y, dentro de la música, prerrogativa de la melodía. En este sentido, la melodía dominante, *cantabile,* es la unidad básica del recuerdo: recorriendo todas las variaciones, permaneciendo cuando se le corta y ya no lleva el peso de la composición, sigue

[13] Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation,* traducido al inglés por E F J Payne (Nueva York: Dover), I, p 52.

sirviendo como punto de apoyo supremo: en la riqueza y complejidad de la obra, y contra ellas. Es la voz, la belleza, la calma de otro mundo aquí en la tierra; y es, sobre todo esta voz, la que integra la estructura bidimensional de la música clásica y romántica.

En el teatro clásico, el verso es la voz dominante del mundo bidimensional. El verso es un reto al dominio del lenguaje ordinario, y se convierte en un vehículo para la expresión de aquello que no está dicho en la realidad establecida. Nuevamente, es el ritmo del verso lo que hace posible, antes que cualquier contenido específico, el brote de la realidad irreal y su verdad. Las "leyes de la belleza" forman a la realidad con el fin de hacerla transparente. Es la manera "sublimada" en que hablan los protagonistas del teatro clásico —y no sólo lo que hacen o sufren—, lo que evoca y al mismo tiempo rechaza lo que *es*.

El teatro burgués (en el sentido de que sus protagonistas son miembros de la burguesía) se mueve desde el principio en un universo desublimado, desidealizado, estético. La prosa reemplaza al verso, se abandona el decorado histórico, predomina el realismo. La forma clásica cede el paso a formas abiertas (*"Storm and Stress"*: "Tormenta y Tensión").

Pero las ideas igualitarias de la revolución burguesa hacen estallar el universo realista: el conflicto de clases entre la nobleza y la burguesía asume la forma de una tragedia para la cual no hay solución. Y cuando este conflicto ya no ocupa el centro del escenario, el contenido burgués específico es trascendido: el mundo burgués es sacudido por figuras o configuraciones simbólicas que se convierten en mensajeros de la catástrofe y la liberación (Ibsen, Gerhart, Hauptmann).

La novela no está exenta de esta trascendencia estética. Independientemente del "argumento" o medio particular que sirve de tema a la novela, su prosa puede sacudir el universo establecido. Tal vez Kafka sea el ejemplo más notorio. Desde un principio, los vínculos

con la realidad existente son cortados llamando a las cosas por su nombre —que resulta estar equivocado. Se vuelve insuperable la discrepancia entre lo que dice el nombre y lo que *es*. ¿O, más bien, el horror está en la coincidencia, la identidad literal entre los dos? De todos modos, este lenguaje logra atravesar la máscara: la ilusión está en la realidad misma, no en la obra de arte. Esta obra, en su propia estructura, es rebelión; no hay reconciliación posible con el mundo que describe.

Es esta segunda enajenación la que desaparece en los esfuerzos sistemáticos por reducir, si no es que cerrar, la brecha entre el arte y la realidad. El esfuerzo está condenado al fracaso. Es verdad que hay rebelión en el teatro "de guerrilla", en la poesía de la "prensa libre", en la música "*rock*"; pero estas manifestaciones siguen siendo artísticas sin tener el poder de denuncia que tiene el arte: en la medida en que se vuelven parte de la vida real, pierden la trascendencia que opone el arte al orden establecido, permanecen *inmanentes* en este orden, unidimensionales, y sucumben así ante ese orden. Precisamente, su "calidad viva" inmediata es la desintegración de este antiarte y de su atractivo. Se *mueve* (literal y figurativamente) aquí y ahora, dentro del universo existente, y termina en un grito que pide su anulación.

Hay, es cierto, un profundo malestar en relación con el arte clásico y el romántico. De alguna manera se le ve como algo del pasado: parece haber perdido su verdad y su significado. ¿Es acaso porque este arte es demasiado sublime, porque sustituye a la verdadera alma viva con un alma "intelectual" y metafísica, y por ello es represivo? ¿O puede ser *totalmente lo contrario*?

Quizá las cualidades extremas de este arte nos parezcan hoy una expresión muy poco sublimada, demasiado directa e irrefrenada de la pasión y del dolor: una suerte de vergüenza se opone a esta forma de exhibicionismo y a un arte en que el alma se "vacía". Tal vez ya no podamos enfrentarnos a este *pathos* que lleva hasta los límites de la existencia humana y más allá de toda su-

jeción social. Es posible que este arte presuponga en el espectador esa distancia para la reflexión y la contemplación, ese silencio y receptividad autoimpuesta que hoy rechaza el "arte vivo".

El atrofiamiento de los órganos de la enajenación artística es el resultado de procesos bastante materiales. La organización totalitaria de la sociedad, y su violencia y agresividad, han invadido el espacio interior y exterior en que pueden todavía observarse y aceptarse de buena fe las extremas cualidades estéticas del arte. Estos factores contradicen demasiado claramente los horrores de la realidad, y esta contradicción aparece como escape de una realidad que no lo tiene; requieren un grado de emancipación de la experiencia inmediata, de intimidad, que se ha vuelto todo menos imposible y falsa. Este no es un arte de la conducta, no es operativo: no puede activar nada, como no sea la reflexión y el recuerdo: es la promesa del sueño. Pero el sueño debe ser una fuerza, y no nada más una ensoñación acerca de la condición humana: debe convertirse en una fuerza política. Si el arte sueña en la liberación dentro del espectro (*spectrum*) de la historia, debe ser posible la realización de los sueños mediante la revolución, debe ser válido el programa surrealista. ¿La revolución cultural es prueba de esta posibilidad?

V

La revolución cultural sigue siendo una fuerza radicalmente progresista. Sin embargo, en sus esfuerzos por liberar el potencial político del arte, se topa con una *contradicción no resuelta.* En la naturaleza misma del arte existe un potencial subversivo; pero, ¿cómo puede traducírsele hoy en algo real? Es decir: ¿cómo puede expresarse, de modo que se convierta en guía y elemento de la *praxis* del cambio sin dejar de ser arte, sin perder su fuerza subversiva *interna*? ¿Cómo puede traducirse, de

manera que la forma estética sea reemplazada por "algo real" y vivo, y que, no obstante, *trascienda* y *niegue* la realidad establecida?

El arte puede expresar su potencial radical sólo *como arte,* en su propio lenguaje y con su propia imagen, que *invalidan* el lenguaje ordinario, la *"prose du monde".* El "mensaje" libertario del arte *trasciende* también las metas realmente accesibles de la liberación, del mismo modo que trasciende la verdadera crítica de la sociedad. El arte sigue comprometido con la Idea (Schopenhauer), con lo universal en lo particular; y, si bien es probable que la tensión entre idea y realidad, entre lo universal y lo particular, se mantenga hasta el milenio que nunca llegará, el arte debe seguir siendo *enajenación.* Si el arte, en virtud de su enajenación, no "habla" a las masas, esto es consecuencia de la sociedad clasista que ha creado y perpetuado a las masas. En el caso de que una sociedad sin clases lograse transformar a las masas en individuos "libremente asociados", el arte habría perdido su carácter elitista, pero no su extrañamiento de la sociedad. La tensión entre afirmación y negación hace imposible cualquier identificación del arte con la *praxis* revolucionaria. El arte no puede representar la revolución,[14] sólo puede invocarla en otro medio, en una forma estética en la que el contenido político se vuelva *meta*político, gobernado por la necesidad interna del arte. Y el objetivo final de toda revolución —un mundo de tranquilidad y libertad— se presenta en un medio totalmente apolítico, bajo las leyes de la belleza y la armonía. Stravinsky oyó así la revolución en los cuartetos de Beethoven:

[14] Ciertamente existen las grandes representaciones de la Revolución Francesa en *La muerte de Dantón,* de Buchner, y de 1848 en *La Educación Sentimental,* de Flaubert, son representaciones críticas, si no es que hostiles; hostiles a la verdadera práctica revolucionaria y sus exigencias. Existe el magnífico fragmento épico de William Blake, que termina antes de la reunión de los Estados Generales; es una transfiguración cósmica de la revolución, en la cual las montañas, los valles y los ríos se unen a la lucha política

> Mi otra creencia personal es que los cuartetos son una carta de derechos humanos, y una carta perpetuamente sediciosa, en el sentido platónico de la subversividad del arte... Los cuartetos encierran un alto concepto de la libertad... que va más allá e incluye lo que el propio Beethoven quería decir cuando escribió [al Príncipe Galitzin] que su música podía "ayudar a la humanidad doliente". Son una medida del hombre... y una parte de la descripción de la cualidad de hombre; su existencia es una garantía.[15]

Hay un acontecimiento simbólico que anuncia la transición de la vida cotidiana a un medio esencialmente diferente, el "salto" del universo social establecido, al universo ajeno del arte; este acontecimiento se produce cuando se hace el *silencio*:

> El momento en que comienza una pieza de música revela una clave de la naturaleza de todo el arte. La incongruencia de ese momento, comparada con el silencio no medido, no percibido, que lo precedió, es el secreto del arte... es la distinción entre lo que *es* y lo deseable. Todo arte es un intento de definir y volver antinatural semejante distinción.[16]

Y el silencio no se integra en la forma estética solamente en la música: toda la obra de Kafka está empapada de él, está siempre presente en *Fin de partida,* de Beckett, se encuentra en la pintura de Cézanne:

> ...a lo único que debe aspirar [el pintor] es al silencio. Debe sofocar en su interior las voces del prejuicio, debe olvidar y seguir olvidando, debe acallar todo a su alrededor, debe ser un eco perfecto.[17]

Un "eco", no de lo que es la naturaleza inmediata, la realidad, sino de esa realidad que brota en el extraña-

[15] Igor Stravinsky en *The New York Review of Books,* 24 de abril de 1969, p 4

[16] John Berger, *The Moment of Cubism* (Nueva York: Pantheon, 1969), pp. 31 ss

[17] Cézanne, citado por Gasquet en *The Demands of Art,* de Max Raphael; traducción al inglés de Norbert Guterman, Bolingen Series LXXVIII (Princeton University Press, 1968), p. 8

miento del artista de la realidad inmediata, incluso de la realidad de la revolución.

La relación entre el arte y la revolución es una unidad de opuestos, una unidad antagónica. El arte obedece a su necesidad y a su libertad propias; necesidad y libertad que no son las de la revolución. El arte y la revolución se unen en tanto que "cambian al mundo", buscan la liberación. Pero en su práctica, el arte no abandona sus propias exigencias y no sale de su propia dimensión: sigue siendo no operativo. En el arte, las metas políticas sólo surgen en la transfiguración que es la forma estética. La idea de la revolución puede muy bien estar ausente de la obra, aunque el artista esté "comprometido" y sea un revolucionario.

André Breton recuerda el caso de Courbet y de Rimbaud: En la Comuna de 1871, Courbet, que era miembro del Consejo de la misma, fue acusado de desmantelar la columna de la plaza Vendôme. Peleó por un "arte libre y no privilegiado" y, no obstante, en sus pinturas no hay un testimonio directo de la revolución (aunque sí lo hay en sus dibujos); sus cuadros no tienen contenido político. Tras la caída de la Comuna y la matanza de sus héroes, Courbet sólo pinta naturalezas muertas:

> ...algunas de estas manzanas... prodigiosas, colosales, extraordinarias en su peso y sensualidad, son más poderosas y encierran más "protesta" que cualquier pintura política.[18]

Breton escribe:

> Todo sucede como si él hubiese decidido que debe haber alguna manera de reflejar su profunda fe en el mejoramiento del mundo, en aquello que trató de evocar; algún modo de hacerlo aparecer, en alguna forma, en la luz que hizo caer en el horizonte o en la panza de un venado.[19]

Y Rimbaud: simpatizaba con la Comuna; redactó una

[18] André Fernigier, citado por Robert Fernier en *Gustave Courbet* (París. Bibliothèque des Arts, 1969), p 110

[19] *Manifestos of Surrealism*, traducción al inglés de R Scaver y Helen R. Lane (Ann Arbor. University of Michigan Press, 1969), p 219.

constitución para una sociedad comunista, pero el tenor de sus poemas escritos bajo el impacto inmediato de la Comuna "de ninguna manera difiere del de otros poemas". La revolución estaba en su poesía desde el principio hasta el fin, como una preocupación de orden técnico: traducir el mundo a un nuevo lenguaje.[20]

El "compromiso" político se convierte en un problema de "técnica" artística y, en vez de que el arte (la poesía) se traduzca a la realidad, ésta se traduce a una nueva forma estética. El rechazo radical y la protesta se manifiestan en la forma en que las palabras se agrupan y reagrupan, libres de su uso y abuso conocidos. *Alquimia de la palabra,* la imagen, el sonido, la creación de otra realidad fuera de la existente —revolución imaginaria permanente, emergencia de una "segunda historia" dentro del *continuum* histórico.

Subversión estética permanente: esto es el arte.

La abolición de la forma estética, la noción de que el arte podría convertirse en parte integrante de la *praxis* revolucionaria (y prerrevolucionaria) hasta que, en un socialismo perfectamente desarrollado, se tradujese adecuadamente a la realidad (o fuese absorbida por la "ciencia"), es un concepto falso y opresivo que sugiere el fin del arte. Martin Walser ha ubicado esta falsedad con respecto a la literatura:

> La metáfora de "la muerte de la literatura" llega una eternidad antes de tiempo: sólo que los objetos y sus nombres se fundiesen en uno (*in eins verschmelzen*), podría la literatura estar muerta. Mientras semejante estado paradisiaco no exista, la lucha por los objetos (*Streit um die Gegenstände*) se hará también con ayuda de las palabras.[21]

Y el significado de las palabras seguirá devaluando su acepción ordinaria: las palabras (lo mismo que las imágenes y los tonos) continuarán haciendo la transformación imaginaria del mundo objetivo, del hombre y

[20] *Ibid*, p 220

[21] En *Kursbuch* 20, marzo de 1970 (Frankfurt Suhrkamp), p. 37.

de la naturaleza. La coincidencia de las palabras y las cosas significaría que todas las posibilidades de estas últimas se habrían realizado, que el "poder de lo negativo" habría dejado de operar; significaría que la imaginación se ha tornado completamente funcional y se ha puesto al servicio de la Razón instrumentalista.

He hablado de "el arte como una forma de la realidad"[22] en una sociedad libre. La frase es ambigua; se suponía que era indicativa de un aspecto esencial de la liberación, a saber, la transformación radical del universo técnico y natural de acuerdo con la sensibilidad (y racionalidad) emancipada del hombre. Todavía mantengo este punto de vista, pero la meta es permanente; es decir, cualquiera que sea su forma, el arte nunca podrá eliminar su tensión con la realidad. La eliminación de esta tensión sería la imposible unidad final del sujeto y el objeto: la versión materialista del idealismo absoluto, que niega el límite insuperable de la mutabilidad de la naturaleza humana: un límite que es biológico, no teológico. Interpretar la enajenación irredimible del arte como un producto de la sociedad de clases, burguesa o no, es una necedad.

Aunque semejante necedad, de hecho, tiene una base. La representación estética de la Idea, de lo universal en lo particular, lleva al arte a transformar las condiciones específicas (históricas) en universales: a mostrar lo que sólo es su destino en la sociedad establecida, como destino trágico o cósmico del hombre. En la tradición occidental existe la celebración de la tragedia innecesaria, del destino innecesario —innecesarios en el sentido de que pertenecen, no a *la* condición humana, sino a instituciones sociales e ideologías específicas. Me he referido ya a una obra en la cual el contenido clasista parece ser la substancia evidente: la catástrofe de *Madame Bovary* se debe obviamente a una situación particular de la pequeña bur-

[22] En *On the Future of Art* ensayos de Arnold J Toynbee, Louis I Kahn y otros, editado por Edward Fry (Nueva York: Viking Press, 1970), pp. 123 ss

guesía en una provincia francesa. No obstante, al leer la historia se puede eliminar imaginariamente (o más bien, poner entre paréntesis) el miedo "exterior", ajeno, y entonces se verá el rechazo y la negativa del mundo de la pequeña burguesía francesa, sus valores, su moralidad, sus aspiraciones y deseos; es decir: el destino de hombres y mujeres atrapados en el desastre del amor. La ilustración, la democracia y el psicoanálisis pueden mitigar los conflictos típicos del feudalismo y de la burguesía y tal vez hasta cambiar el resultado, pero la substancia trágica subsistirá. Esta interacción entre lo universal y lo particular, entre el contenido de clase y la forma trascendente, es la historia del arte.

Hay quizás una "escala" en la cual el contenido clasista aparece, más claramente, en la literatura, y menos (si es que hay alguno) en la música (¡la jerarquía de las artes según Schopenhauer!). La *palabra* diariamente comunica la sociedad a sus miembros: se convierte en nombre de los objetos, tal como están hechos y formados, tal como son utilizados por la sociedad establecida. Los colores, formas y tonos, carecen de ese "significado": en cierto sentido, son más universales, "neutrales" en cuanto a su uso social. Por el contrario, la palabra no puede *perder* su significado trascendente, como puede verse a medida que la sociedad se acerca más a la etapa del control total del universo del discurso. Será entonces cuando podamos hablar realmente de una "coincidencia entre el nombre y su objeto"; pero será una coincidencia falsa, impuesta, engañosa, será un instrumento de la dominación.

Me referiré nuevamente al empleo del lenguaje orwelliano como medio normal de comunicación. El dominio de este lenguaje sobre la mente y el cuerpo de los hombres es algo más que un simple "lavado cerebral", mucho más que la aplicación sistemática de mentiras como instrumento de manipulación. En cierta forma, este lenguaje es correcto; expresa, bastante inocentemente, las contradicciones omnipresentes en la sociedad. En el régimen en que esta sociedad ha querido vivir, luchar por

la paz es en realidad hacer la guerra (contra los "comunistas" en todas partes); acabar la guerra es hacer, precisamente, lo que está haciendo el gobierno belicista: todo lo contrario, o sea, intensificar, más que extender, la matanza;[23] la libertad es exactamente lo que la gente tiene bajo el gobierno actual, que también puede ser, de hecho, lo opuesto; los gases lacrimógenos y los defoliadores son "legítimos y humanos" cuando se usan contra los vietnamitas, pues causan a esas gentes "menos sufrimiento que si se les quemase, hasta matarlas, con napalm"[24] (por lo visto, la única otra alternativa para este gobierno). Todas estas descaradas contradicciones se fijan en la conciencia de la gente, lo cual no cambia el hecho de que la palabra, tal *como la define* la administración (pública y privada), sigue siendo válida, efectiva, operativa, puesto que estimula la conducta y la acción deseadas. El lenguaje vuelve a adquirir un carácter mágico: basta con que un vocero del gobierno pronuncie las palabras "seguridad nacional", para que obtenga todo lo que quiera, más temprano que tarde.

VI

Precisamente en esta etapa, el esfuerzo radical por sostener e identificar el "poder de lo negativo", el potencial subversivo del arte, debe preservar e intensificar el poder *enajenante* del arte: la forma estética, única en que la fuerza radical del arte se vuelve comunicable.

En su ensayo *Die Phantasie im Spätkapitalismus und die Kulturrevolution,* Peter Schneider llama "función propagandística del arte" a esta recuperación de la trascendencia estética:

> El arte propagandístico buscaría las imágenes utópicas en la historia registrada de los sueños (*Wunschgeschichte*)

[23] Ver el informe de Cornell sobre el bombardeo intensificado en Indochina, en el *New York Times,* 6 de noviembre de 1971.
[24] *Kursbuch* 16, 1969, p. 31.

de la humanidad, las liberaría de las formas distorsionadas que les fueron impuestas por las condiciones materiales de vida, y enseñaría a estos sueños (*Wünschen*) el camino de la realización que hoy, finalmente, se ha hecho posible... La estética de este arte debería ser la estrategia de la realización de los sueños.[25]

Esta estrategia de la realización, precisamente porque se trata de sueños, no puede ser nunca "completa", ni una traducción a la realidad, porque ello convertiría al arte en un proceso psicoanalítico. La realización, en este sentido, significaría más bien encontrar las formas estéticas que puedan comunicar las posibilidades de una transformación liberadora del medio técnico y natural. Pero aquí también subsiste la distancia entre el arte y la práctica, la disociación de la primera y la segunda.

En el periodo transcurrido entre las dos guerras mundiales, cuando parecía que la protesta podía traducirse directamente en la acción, unirse a la acción; cuando el intento de romper la forma estética parecía ser una respuesta a las fuerzas revolucionarias en acción, Antonin Artaud formuló el programa para la abolición del arte: *"En finir avec les chefs-d'oeuvres"*: el arte debe interesar a las masas (*la foule*), debe ser algo callejero y, sobre todo, pertenecer al organismo, al cuerpo, a la naturaleza. En esa forma el arte movería a los hombres, movería las cosas, pues "es necesario que las cosas revienten para volver a partir y recomenzar". La serpiente sigue la entonación de la música, no por su "contenido espiritual", sino porque sus vibraciones llegan a través del suelo a todo su cuerpo. El arte ha cortado esta comunicación y ha "privado al gesto de su repercusión en el organismo"; debe restablecerse esta unidad con la naturaleza: "detrás de la poesía del texto, está la poesía *pura y simple*, sin forma y sin texto". Debe recuperarse esta poesía natural que todavía está presente en los eternos mitos de la humanidad (como la que está "detrás del texto"

[25] G Warren Nutter, Secretario Auxiliar de Defensa para la Seguridad Internacional, en *New York Times*, 23 de marzo de 1971.

en el *Edipo* de Sófocles) y en la magia de los primitivos: su recuperación es un prerrequisito de la liberación del hombre, pues "no somos libres, y el cielo aún puede caer sobre nuestras cabezas. Y el teatro, antes que nada, está hecho para enseñarnos todo esto".[26] Para alcanzar esa meta, el teatro debe abandonar la escena y salir a la calle, llegar hasta las masas. Y debe *escandalizar,* escandalizar cruelmente y *sacudir* el consciente y el inconsciente complacientes.

> [Un teatro] en que las imágenes físicas violentas aplasten e hipnoticen la sensibilidad del espectador, atrapado en el teatro como en un remolino de fuerzas superiores.[27]

En el tiempo en que Artaud escribía, incluso las "fuerzas superiores" eran de muy distinta naturaleza y se acercaban al hombre, no para liberarlo, sino para esclavizarlo y destruirlo más efectivamente. Y hoy en día, ¿qué lenguaje, qué imagen podría aplastar e hipnotizar mentes y cuerpos que viven en pacífica coexistencia (e incluso se benefician) con el genocidio, la tortura y el veneno?[28] Si Artaud desea una "sonorización constante: sonidos y ruidos y gritos, primero por su calidad y vibración y luego por lo que representan",[29] nos preguntamos: ¿Acaso no hace mucho que el auditorio, incluso el auditorio "natural" en las calles, se acostumbró a los ruidos y gritos violentos que son los instrumentos diarios de los medios masivos de comunicación, los deportes, las carreteras, los lugares de recreo? Con la destrucción no rompen la familiaridad opresiva, la reproducen.

El escritor alemán Peter Handke tronó contra "la odiosa falacia de la seriedad en juego".[30] Esta denuncia no

[26] Antonin Artaud, *Le Théâtre et son double* (París: Gallimard, 1964), pp. 113, 124, 123, 119 y 121 (escrito en 1933).
[27] *Ibid*, p. 126
[28] *Ibid*
[29] *Ibid*, p. 124
[30] Citado por Yar Karsunke en "Die Strasse und das Theater", *Kursbuch 20, loc cit.*, p 67.

es un intento de mantener la política fuera del teatro, sino un esfuerzo por indicar la forma en que puede encontrar una expresión en él. La condenación no puede sostenerse con respecto a la tragedia griega, a Shakespeare, Racine, Kleist, Ibsen, Brecht, Beckett; aquí, en virtud de la forma estética, la obra crea su propio universo de "seriedad", que *no* es el de la realidad existente, sino más bien su negación. Pero esta condena sí es válida para el actual teatro "de guerrilla" que es una *contradictio in adjecto,* completamente diferente del teatro chino (el que se hacía, tanto durante, como después de la Larga Marcha); allá, el teatro no se presentaba en un "universo de juego": era parte de una revolución en proceso real y establecía como un episodio la identidad entre los actores y los revolucionarios: unidad del espacio de la obra y el de la revolución.

El *Living Theatre* puede citarse como ejemplo de un propósito que se derrota solo.[31] En él se hace un esfuerzo sistemático por unir el teatro con la revolución, la pieza con la batalla, la liberación corporal con la espiritual, el cambio interno individual con el cambio externo social. Pero esta unión está envuelta, revestida de misticismo: "Kabbalah, enseñanzas tántricas y hasídicas, el I Ching y otras fuentes". La mezcla de marxismo y misticismo, de Lenin y el Dr. R. D. Laing, no resulta porque vicia el impulso político. La liberación del cuerpo, la revolución sexual, al convertirse en un rito que debe celebrarse ("el rito del contacto sexual universal"), pierde el lugar que podría tener en la revolución política: si la relación sexual es un "viaje" hacia Dios, se le puede tolerar hasta en sus formas más extremas. La revolución del amor, la revolución no violenta, no es un peligro serio; pero otras fuerzas que sí lo son, siempre han podido vencer a las fuerzas del amor. La desublimación radical que se produce en el teatro *como tal,* es una desublimación orga-

[31] Ver *Paradise Now,* Creación Colectiva del *Living Theatre,* escrita por Judith Melina y Julian Beck (Nueva York: Random House, 1971)

nizada, arreglada, representada: está muy cerca de convertirse en todo lo contrario.[32]

La falsedad es el destino de la representación no sublimada, directa. Aquí, el carácter "ilusorio" del arte no está abolido, sino doblado: los actores sólo representan las acciones que quieren demostrar, y la misma acción es irreal, se hace comedia.

La distinción entre una revolución interior de la forma estética y su destrucción, entre lo verdaderamente directo y lo que no lo es (una distinción basada en la tensión entre arte y realidad), también se ha vuelto decisiva en el desarrollo (y función) de la "música viva", la "música natural". Es como si la revolución cultural hubiese satisfecho la demanda de Artaud, en el sentido de que la música mueve literalmente al cuerpo, incorporando así a la naturaleza en la rebelión. La música "viva" sí tiene una base auténtica: *la música negra* como grito y canto de los esclavos y los ghettos.[33] En esta música revive la vida y la muerte mismas de los negros, hombres y mujeres: la música *es* cuerpo, la forma estética es el "gesto" de dolor, de pena, de condenación. Con la irrupción de los blancos, se produce un cambio importante: el *rock*

[32] En el verano de 1971, el grupo *Living Theatre,* que había estado actuando ante los condenados de la tierra en Brasil, fue encarcelado por el gobierno fascista. Allí, en medio del terror que es la vida de la gente y que impide toda integración en el orden establecido, hasta una pieza de liberación mistificada pareció al régimen una amenaza. Quiero expresar mi solidaridad con Judith Melina y Julian Beck y su grupo, mi crítica es fraternal, puesto que compartimos la misma lucha.

[33] Pierre Lere analiza la dialéctica de esta música negra en su artículo "Free Jazz: Evolution et Révolution": "...la libertad de las formas musicales es únicamente la traducción estética de la voluntad de liberación social. Trascendiendo el marco tonal del tema, el músico se encuentra en una posición de libertad. Esta búsqueda de la libertad se traduce en musicalidad atonal y define un clima de modo (modal) en que el negro expresa un nuevo orden. La línea melódica se vuelve el medio de comunicación entre el orden inicial que es rechazado y el orden final que se espera. La frustrante posesión de uno, junto con el logro liberador del otro, establece una ruptura en medio del *Welt* de la armonía que da paso a una estética del grito (*esthétique du cri*). Este grito, elemento resonante (*sonore*) característico de la "música libre", hijo de una tensión exasperada, anuncia la ruptura violenta con el orden blanco establecido y traduce la violencia que avanza (*promotrice*) de un nuevo orden negro". (*Revue d'Esthétique,* Vols. 3-4, 1970, pp. 320, 321).

blanco es lo que su paradigma negro *no es,* o sea *representación.* Es como si el llanto y los gritos, los saltos y juegos, se produjesen ahora en un espacio artificial y organizado y estuviesen dirigidos a un *auditorio* comprensivo. Lo que había sido un aspecto de la permanencia de la vida, ahora se convierte en un concierto, un festival, un disco en proceso de fabricación. "El grupo" se vuelve una entidad fija (*verdinglicht*) que absorbe a los individuos; es "totalitario" en la forma en que aplasta la conciencia individual y moviliza un inconsciente colectivo que no llega a tener un fundamento social. --

Y a medida que esta música pierde su impacto radical, tiende a masificarse: los oyentes y cointérpretes en el auditorio son masas que fluyen hacia un espectáculo, una función.

Es verdad que, en este espectáculo, el auditorio participa activamente: la música *mueve* sus cuerpos, los vuelve "naturales". Pero su excitación eléctrica (literalmente) a menudo adquiere las características de la histeria. La fuerza agresiva del ritmo martilleado sin cesar (cuyas variaciones no abren otra dimensión de la música), las disonancias angustiosas, las distorsiones "congeladas" uniformizadas, el nivel del ruido en general, todo esto, ¿no es acaso la fuerza de la frustración?[34] Y los gestos idénticos, el retorcimiento y sacudimiento de los cuerpos que rara vez se tocan (si es que alguna vez lo hacen), parecen como un enrollamiento en el mismo lugar, que no lleva a ninguna parte, salvo a una masa que habrá de disolverse muy pronto. Esta música es, en un sentido literal, *imitación, mimesis* de la agresión efectiva; es, más aún, otro ejemplo de *catarsis*: terapia de grupo que temporalmente hace a un lado las inhibiciones. La liberación sigue siendo un asunto privado.

[31] La frustración detras de la ruidosa agresión se revela muy claramente en una declaración de Grace Slick, del grupo "Jefferson Airplane", publicada en el *New York Times Magazine* (8 de octubre de 1970): "Nuestra eterna meta en la vida, dice Grace, absolutamente sorda, es llegar a ser más ruidosos

VII

La tensión entre el arte y la revolución parece irreductible. En la práctica, el arte no puede cambiar la realidad ni someterse a los requerimientos verdaderos de la revolución sin negarse a sí mismo. Pero puede obtener, y obtendrá, su inspiración y su propia forma en el movimiento revolucionario que prevalezca, puesto que la revolución se encuentra en la esencia del arte, que se afirma históricamente en todos los tipos de enajenación; el arte contemporáneo elimina toda posibilidad de que la recuperación de la forma estética pueda significar el resurgimiento del clasicismo, del romanticismo o de cualquier otra forma tradicional. ¿El análisis de la realidad social revela alguna indicación en cuanto a las formas artísticas que responderían al potencial revolucionario en el mundo contemporáneo?

De acuerdo con Adorno, el arte responde con una enajenación total al carácter total de la represión y la administración. La música altamente intelectual, constructivista y al mismo tiempo espontáneamente amorfa, de John Cage, Stockhausen y Pierre Boulez, podría ser el ejemplo extremo.

Pero este esfuerzo, ¿ha llegado ya al punto en que no pueda regresar; es decir, al punto en que la obra sale de la dimensión de la enajenación, de la negación y la contradicción *formadas,* volviéndose un juego de sonidos, de lenguaje inofensivo y sin compromiso, un choque que ya no tiene eficacia y que, por lo tanto, está fallando?

La literatura radical que habla con una semiespontaneidad y dirección amorfa, pierde, con la forma estética, su contenido político, en tanto que este contenido brota en los poemas más altamente formados de Allan Ginsberg y Ferlinghetti. La denuncia más intransigente y extrema ha encontrado su expresión en una obra que, precisamente por su radicalismo, rechaza la esfera polí-

tica: en Samuel Beckett no hay esperanza que pueda traducirse en términos políticos, la forma estética excluye todo acomodo y deja a la literatura nada más como literatura. Y en ese carácter, su obra lleva un solo mensaje: eliminar las cosas en su forma actual. De la misma manera, la revolución está presente en Bertolt Brecht, en la letra de sus canciones más perfectas, más que en sus piezas políticas, y en *Wozzeck,* de Alban Berg, más que en la ópera antifascista de hoy.

Es la desaparición del antiarte y el resurgimiento de la forma. Y, en ello, encontramos una nueva expresión de las cualidades subversivas inherentes a la dimensión estética, especialmente a la belleza como apariencia sensual de la idea de la libertad. Brecht ha condensado en cinco líneas el deleite de la belleza y el horror de la política:

Hay una lucha, dentro de mí, entre
el deleite del manzano en flor
y el horror a un discurso de Hitler.
Pero solamente este último
me obliga al escritorio*

La imagen del árbol sigue presente en el poema "impuesto" por un discurso de Hitler. El horror de lo que *es* marca el momento de la creación, es el origen del poema que celebra la belleza del manzano en flor. La dimensión política sigue comprometida con la otra, la dimensión estética, que a su vez adquiere un valor político. Lo anterior sucede no solamente en la obra de Brecht (que ya se considera "clásica"), sino también en algunas de las canciones radicales de protesta de hoy, o de ayer, especialmente en la letra y música de Bob Dylan. La belleza regresa, el alma (*soul*) regresa: no la de la comida o la refrigerada, sino la antigua y reprimida, la que estaba en el *Lied,* en la melodía: *cantabile.* Se convierte en la forma del contenido subversivo, no

* De la traducción al inglés de Reinhard Lettau (T)

como resurgimiento artificial, sino como un "retorno de los reprimidos". La música, en su propio desarrollo, lleva a la canción hasta el punto de la rebelión en que la voz, en la palabra y el grito, *detiene* la melodía, la canción, y se convierte en un alarido.

El cruce del arte y la revolución en la dimensión estética [35] es el arte mismo; arte que se ha vuelto capaz de ser político inclusive en la ausencia (aparentemente) total del contenido político, en donde nada queda sino el poema (¿acerca de qué?). Brecht logra el milagro de hacer que el lenguaje ordinario más simple diga lo impronunciable: el poema invoca, por un momento fugaz, las imágenes de un mundo, de una naturaleza liberada:

DIE LIEBENDEN

Sieh jene Kraniche in grossem Bogen!
Die Wolken, welche ihnen beigegeben
Zogen mit ihnen schon, als sie entflogen
Aus einem Leben in ein andres Leben.
In gleicher Höhe und mit gleicher Eile
Scheinen sie alle beide nur daneben.
Dass so der Kranich mit der Wolke teile
Den schönen Himmel, den sie kurz befliegen
Dass also keiner länger hier verweile
Und keines andres sehe als das Wiegen
Des andern in dem Wind, den beide spüren
Die jetzt im Fluge beieinander liegen
So mag der Wind sie in das Nichts entführen

[35] Uno no tiene más que leer algunos de los poemas, que suenan auténticos, de los jóvenes activistas (o de los antiguos activistas) para ver cómo la poesía, sin dejar de serlo, hoy puede también volverse política Estos poemas de amor son políticos como poemas de amor: no en que signifiquen una liberación desublimada y verbal de la sexualidad que está de moda, sino por el contrario, cuando la energía erótica encuentra una expresión sublimada y poética, un lenguaje poético que se convierte en grito contra lo que se hace a los hombres y mujeres que aman en esta sociedad. En contraste, la unión del amor y la subversión, la liberación social inherente al Eros se pierde cuando el lenguaje poético es abandonado en favor de un lenguaje de "puercos' versificado (o pseudoversificado) Sí existe lo que se llama pornografía: la publicidad y la propaganda sexual con el Eros exhibicionista para el mercado Hoy en día, el lenguaje de los "puercos" y la brillosa fotografía del acto sexual tienen valor de cambio, no así el poema de amor romántico.

Wenn sie nur nich vergehen und sich bleiben
So lange kann sie beide nichts berühren
So lange kann man sie von jedem Ort vertreiben
Wo Regen drohen oder Schüsse schallen.
So under Sonn und Monds wenig verschiedenen
Scheiben
Fliegen sie hin, einander ganz verfallen.
Wohin, ihr? —Nirgend hin. —Von wem davon?—
Von allen.
Ihr fragt, wie lange sind sie schon beisammen?
Seit kurzem. —Und wann werden sie sich trennen?
—Bald.
So scheint die Liebe Liebenden ein Halt.[36]

LOS AMANTES

¡Mira esas grullas pasar en amplio vuelo!
Mira: nubes creadas para viajar a su lado
Desde antes que partiesen:
Una vida para volar hasta otra vida.
La misma altura, rapidez igual;
Parecen estar juntas simplemente.
Comparta la grulla con la nube
El bello cielo en que vuelan brevemente,
Que ninguna demore aquí más tiempo,
Vea cada una sólo el balanceo
De la otra en el aire que ambas sienten
Ahora que tendidas están juntas en el viento.
Si quedasen una con la otra y no muriesen
El viento tal vez las llevaría a la nada,
Podrían abandonar cada lugar
Donde amenace lluvia, suenen tiros:
A ninguna puede tocar nada.
Bajo los círculos pequeños del sol y de la luna
Se pierden volando juntas y se pertenecen.
¿A dónde, hacia ti? A ninguna parte.
¿Lejos de quién? De todo.
¿Quieres saber cuánto hace que están juntas?
Poco tiempo.
¿Y cuándo se dejarán? Muy pronto.
Se diría así que los amantes sacan fuerza del amor.*

[36] *Gedichte*, Vol II (Frankfurt: Suhrkamp, 1960), p 210 Erich Kahler y Teodor W Adorno han revelado la significación de este poema Ver Adorno, *Aesthetische Theorie*, loc. cit, p 123).

* De la traducción al inglés de Inge S Marcuse (T.)

La imagen de la liberación está en el vuelo de las grullas a través de su hermoso cielo, con las nubes que las acompañan: el cielo y las nubes les pertenecen, sin sumisión ni dominación. La imagen se encuentra en su habilidad para huir de los espacios en que se les amenaza: la lluvia y los tiros de escopeta. Están a salvo mientras sigan siendo ellas mismas, enteramente la una con la otra. La imagen es evanecente: el viento las puede llevar hasta la nada, donde todavía estarían a salvo: vuelan de una vida a otra vida. El tiempo ya no importa: las grullas se encontraron hace poco tiempo y pronto habrán de dejarse. El espacio ya no es un límite: vuelan hacia ninguna parte y huyen de todos y de todo. El fin es ilusión: el amor *parece* ser duración, parece conquistar el tiempo y el espacio, evitar la destrucción. Pero la ilusión no puede negar la realidad que invoca: las grullas *están,* en su cielo, con sus nubes. El fin es también la negación de la ilusión, insistencia en su realidad, realización. Esta insistencia se halla en el lenguaje del poema, que es prosa volviéndose verso y canción en medio de la brutalidad y de la corrupción del *Netzestadt* (*Mahagonny*), en el diálogo entre una prostituta y un vagabundo. No hay una palabra en este poema que no sea prosa; pero estas palabras se unen en oraciones, o partes de oraciones, que dicen y muestran lo que el lenguaje ordinario nunca dice ni muestra. Los aparentes "pronunciamientos protocolarios" que parecen describir cosas y movimientos percibidos directamente, se vuelven imágenes de aquello que está más allá de toda percepción directa: el vuelo (huida) hacia el dominio de la libertad, que es también el dominio de la belleza.

Extraño fenómeno: ¡la belleza, como una cualidad que se encuentra en una ópera de Verdi y en una canción de Bob Dylan, en una pintura de Ingres y en otra de Picasso, en una frase de Flaubert o en otra de James Joyce, en un gesto de la Duquesa de Guermantes tanto como en el de una muchacha *hippie*! Común a todos ellos es la expresión, en contra de su deserotización "plás-

tica", de la belleza como negación del mundo de las mercancías y de las representaciones, actitudes, aspectos, gestos, que ese mundo requiere.

La forma estética seguirá cambiando en la medida en que la práctica política logre (o no) construir una sociedad mejor. En el mejor de los casos, podemos prever un universo común al arte y a la realidad, pero en ese universo común el arte retendría su trascendencia. Lo más probable es que la gente no hablaría o escribiría o compondría poesía; *la prose du monde* subsistiría. El "fin del arte" sólo es concebible si los hombres ya no son capaces de distinguir entre lo verdadero y lo falso, lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo, el presente y el futuro. Este sería el estado de barbarie perfecta en la cúspide de la civilización, y semejante estado sigue siendo una posibilidad histórica.

El arte nada puede para evitar la barbarie; por sí mismo, no puede oponerse a la sociedad. Para su propia preservación y desarrollo, el arte depende de la lucha por la abolición del sistema social que genera la barbarie como su propio estado potencial, como la forma potencial de su progreso. El destino del arte está ligado al de la revolución. En este sentido, es una exigencia interna del arte lo que lleva al artista a las calles: a pelear por la Comuna, por la revolución bolchevique, por la revolución alemana de 1918, por las revoluciones china y cubana, por todas las revoluciones que tienen una posibilidad histórica de liberación. Pero, al hacerlo, el artista sale del universo del arte y entra en el universo más amplio, en el cual sigue siendo un antagonista: el de la práctica radical.

VIII

La actual revolución cultural vuelve a poner en la agenda los problemas de la estética marxista. En las secciones precedentes intenté hacer una contribución tentativa

a este respecto; una discusión adecuada de este tema requeriría otro libro. Pero hay una cuestión específica que debe mencionarse nuevamente en este contexto: a saber, el significado y la posibilidad misma de una "literatura proletaria" (o una literatura de la clase trabajadora). A mi juicio, la discusión nunca ha llegado otra vez al nivel teórico que alcanzó en los años veinte y principios de los treinta, especialmente en la controversia entre Georg Lukács, Johannes R. Becher y Andor Gabor, por una parte, y Bertolt Brecht, Walter Benjamin, Hanns Eisler y Ernst Bloch, por la otra. La discusión en ese periodo está registrada y vuelta a examinar en el excelente libro de Helga Gallas *Marxistische Literaturtheorie* (Neuwied: Luchterhand, 1971).

Todos los protagonistas aceptan el concepto central, según el cual el arte (la discusión se limita prácticamente a la literatura) está determinado, en su "verdadero contenido" así como en sus formas, por la posición social del autor (no simplemente, por supuesto, en cuanto a su posición y conciencia personal, sino de la correspondencia objetiva de su trabajo con la posición material e ideológica de su clase). La conclusión que surge de esta discusión es que en la etapa histórica en que la posición del mero proletariado posibilita un examen de la totalidad del proceso social y de la necesidad y dirección del cambio radical (o sea, de "la verdad"), sólo una literatura proletaria puede cumplir la función progresiva del arte y desarrollar una conciencia revolucionaria, el arma indispensable en la lucha de clases.

¿Puede semejante literatura surgir en las formas tradicionales del arte, o habrá de desarrollar nuevas formas y técnicas? Este es el centro de la controversia: en tanto que Lukács (y con él la línea comunista que entonces era "oficial") insiste en la validez de la remozada tradición (especialmente la gran novela realista del siglo XIX), Brecht exige formas radicalmente diferentes (tales como el "teatro épico"), y Benjamin apela a la transición de la forma artística a expresiones técnicas nuevas, tales

como el film: "formas amplias y cerradas en contra de formas pequeñas y abiertas".

En cierta medida, la confrontación entre las formas cerradas y abiertas ya no parece ser una expresión adecuada del problema: comparadas con el antiarte actual, las formas abiertas de Brecht parecen literatura "tradicional". El problema más bien estriba en el concepto subyacente de la *visión proletaria del mundo,* que, en virtud de su carácter clasista (particular), representa la verdad que el arte debe comunicar si es que se trata de un arte auténtico. Esta teoría

> presupone la existencia de una visión proletaria del mundo. Pero, justamente, este presupuesto no resiste siquiera un examen tentativo (*annähernde*).[37]

Esto, aparte de constatar un hecho, es también una visión teórica. Si el término "visión proletaria del mundo" ha de significar la noción que predomina en la clase trabajadora, entonces en los países capitalistas avanzados es una visión del mundo que comparte una buena proporción de las otras clases, especialmente la clase media. (En el lenguaje marxista ritualizado, se llamaría conciencia reformista pequeño-burguesa.) Si el término debe designar una conciencia *revolucionaria* (latente o actual), entonces hoy en día no es ciertamente distintiva o incluso predominantemente "proletaria"; no sólo porque la revolución en contra del capitalismo monopolista global es mayor que, y distinta de una revolución proletaria, sino también porque sus condiciones, posibilidades y metas no pueden formularse en términos de una revolución proletaria (ver Capítulo 1). Y si esta revolución ha de estar (en alguna forma) presente como meta en la literatura, ésta no podría ser típicamente proletaria.

Esta es, por lo menos, la conclusión sugerida por la teoría marxista. Me refiero nuevamente a la dialéctica de lo universal y lo particular en el concepto del proleta-

[37] Gallas, *loc cit*, p 73

riado: como una clase que existe en la sociedad capitalista, pero que no es de esa sociedad, su interés particular (su propia liberación) es al mismo tiempo el interés general: no puede liberarse sin abolirse también como clase y abolir todas las clases. Esto no es un "ideal", sino la dinámica misma de la revolución socialista. De ello se deduce que las metas del proletariado *como clase revolucionaria* son autotrascendentes: aunque siguen siendo metas históricas concretas, se extienden, en su contenido clasista, más allá del contenido específico de clase. Y, si semejante trascendencia es una cualidad esencial de todo el arte, se infiere que las metas de la revolución pueden encontrar su expresión en el arte burgués y en todas las formas del arte. El hecho de que Marx haya tenido un gusto conservador en materia artística, parece ser algo más que una preferencia personal; y Trotsky, lo mismo que Lenin, estaba en contra de la noción de una "cultura proletaria".[38]

No es una paradoja, por lo tanto, ni una excepción, que incluso los contenidos proletarios específicos encuentren cabida en la "literatura burguesa". A menudo están acompañados por una especie de revolución lingüística que reemplaza el lenguaje de la clase dirigente con el del proletariado, aunque sin destruir l
(de la novela, el drama, etc.); o, a la
nidos revolucionarios proletarios se form
"superior", estilizado, de la poesía (tra
mo sucede en *La ópera de los tres centavos* de Brecht, en su *Mahagonny* y en la prosa "artística" de la *Galilea* del mismo autor.

Los defensores de una literatura específicamente proletaria trataron de salvar este concepto estableciendo un ágil criterio que permitiría rechazar a los radicales burgueses "reformistas"; o sea, la aparición, en la obra, de las leyes básicas que rigen a la sociedad capitalista. Lukács mismo lanzó esta consigna para identificar la literatura

[38] Gallas, *loc cit*, pp 210 ss

revolucionaria auténtica. Pero precisamente este requisito ofende la naturaleza misma del arte. La estructura y dinámica básicas de la sociedad nunca pueden encontrar una expresión sensual, estética; son, según la teoría marxista, la esencia detrás de la apariencia que sólo puede alcanzarse mediante el análisis científico y formularse en términos de dicho análisis. La "forma abierta" no puede cerrar la brecha entre la verdad científica y su apariencia estética. La introducción, en el teatro o la novela, del montaje, la documentación o el reportaje, puede muy bien (como en Brecht) convertirse en parte esencial de la forma estética —pero sólo puede hacerlo como parte subordinada.

El arte, ciertamente, puede convertirse en un arma de la lucha de clases al promover cambios en la conciencia prevaleciente. Empero, los casos en que existe una clara correlación entre la respectiva conciencia *de clase* y la obra de arte, son extremadamente raros (Molière, Beaumarchais, Defoe). En virtud de su propia calidad subversiva, el arte está asociado con la conciencia revolucionaria; pero, mientras la conciencia prevaleciente de una clase sea afirmativa, integrada, mediatizada, el arte revolucionario se opondrá a ella. Cuando el proletariado no o a las [illegible] la literatura revolucionaria *no* será ya a la [illegible] tampoco podrá ser "anclada" en la especi[illegible] volucionaria) prevaleciente; sólo la *ruptura,* el [illegible] ede evitar la resurrección de la "falsa" conciencia en una sociedad socialista.

Las falacias que rodean la noción de una literatura revolucionaria, se agravan aún más en la actual revolu[illegible] cultural. El decidido antiintelectualismo de la nueva Izquierda encabeza la exigencia de una literatura de la clase trabajadora, que exprese los verdaderos intereses y "emociones" del trabajador. Por ejemplo:

Los "pr[illegible]etas intelectuales de la Izquierda" son acusados por su "estética revolucionaria", y se arremete contra "cierto corrillo de talmudistas" por ser más "expertos en pesar los muchos tonos y matices de una palabra, que

capaces de comprometerse en el proceso revolucionario".[39] El antiintelectualismo anticuado aborrece la idea de que lo primero puede ser parte esencial de lo segundo, parte de esa traducción del mundo a un lenguaje que pueda comunicar las demandas radicalmente nuevas de la liberación.

Esos portavoces de la ideología proletaria critican a la revolución cultural como "delirio de la clase media". La mentalidad filistea está en su mejor momento, cuando proclama que esta revolución "tendrá significación" sólo "cuando empiece a entender el significado cultural verdadero que tiene, por ejemplo, una máquina lavadora para una familia de la clase trabajadora con niños de pañal". Y esta mentalidad filistea exige que "los artistas de esa revolución... observen las emociones de esa familia el día que se le entrega la lavadora, después de meses de discusión y planeación..."[40]

Esta exigencia no sólo es reaccionaria desde el punto de vista artístico, sino también desde un enfoque político. Las emociones de la familia de la clase trabajadora no son regresivas, pero sí lo es la idea de convertirlas en un punto de referencia de la literatura radical y socialista auténtica: lo que se proclama como punto central de una nueva cultura revolucionaria, es, en realidad, el acomodamiento a la cultura establecida.

Ciertamente, la revolución cultural debe reconocer y subvertir este ambiente del hogar de la clase trabajadora; pero ello no se logrará "observando" las emociones provocadas por el recibo de una máquina lavadora. Por el contrario, semejante *empatía* sólo perpetúa el "ambiente" prevaleciente.

El concepto de la literatura proletaria = literatura revolucionaria sigue siendo dudoso, incluso si se le libera de la "observación" de las emociones *dominantes* y, por el contrario, se le relaciona con la conciencia de la clase trabajadora *más avanzada.* Se trataría de una con-

[39] Irvin Silber, en *Guardian,* 13 de diciembre de 1969
[40] Irvin Silber, en *Guardian,* 6 de diciembre de 1969, p. 17.

ciencia política prevaleciente sólo en una minoría de esta clase. Si el arte y la literatura reflejasen tal conciencia avanzada, tendrían que expresar las condiciones verdaderas de la lucha de clases y las verdaderas posibilidades de subvertir el sistema capitalista. Pero, precisamente estos contenidos brutalmente políticos, *militan* en contra de su transformación estética: de ahí la objeción muy válida al "arte puro". No obstante, estos contenidos también militan contra una traducción menos pura en arte, como la traducción, hacia lo concreto, de la vida y la práctica cotidianas. Sobre esta base, Lukács ha criticado una novela sobre los trabajadores, representativa de la época: en casa, los personajes de esta novela hablan, en la mesa del comedor, el mismo lenguaje que habla un delegado en una reunión del partido.[41]

Una literatura revolucionaria en que la clase trabajadora es el sujeto-objeto, y que resulta el heredero histórico, la negación definitiva de la literatura "burguesa", sigue siendo cosa del futuro.

Sin embargo, lo que resulta cierto en cuanto a la noción del arte revolucionario con respecto a las clases trabajadoras en los países capitalistas avanzados, no es aplicable a la situación de las minorías raciales en esos países, o a las mayorías en el Tercer Mundo. Me he referido ya a la música negra; hay también una literatura negra, especialmente poesía, que bien puede llamarse revolucionaria: es la voz de una rebelión total que se expresa en la forma estética. No es una literatura "de clase" y su contenido particular es también universal: lo que se halla en juego en la situación específica de la mayoría racial oprimida, es la más general de todas las necesidades: la existencia misma del individuo y su grupo como *seres humanos*. El contenido político más extremo no rechaza las formas tradicionales.

[41] Gallas, *loc cit*, p. 121. Un participante comunista en la discusión hizo notar, correctamente, que en este caso las cosas deberían llamarse por su nombre y se hablaría, entonces, no de arte o literatura, sino de propaganda

4. CONCLUSIÓN

El denominador común del radicalismo mal colocado en la revolución cultural, es el antiintelectualismo que comparte con los representantes más reaccionarios del *establishment*: la revuelta contra la Razón, no sólo contra la Razón del capitalismo, de la sociedad burguesa, etc., sino contra la Razón *per se*. Y, de la misma manera que la ya urgente lucha en contra del adiestramiento de cuadros para el *establishment* en las universidades se convierte en una lucha contra *la* universidad, también la destrucción de la forma estética se convierte en una destrucción del arte. En realidad, en ambas ramas de la cultura intelectual, el aislamiento y la enajenación de la realidad existente pueden en verdad llevar a una "torre de marfil", pero también pueden llevar (y lo hacen) a algo que el *establishment* cada vez es menos capaz de tolerar: el pensamiento y el sentimiento independiente.

Pero, con todo su radicalismo mal ubicado, el movimiento es todavía el contrapeso más avanzado que hay. Ha extendido la revuelta en dos direcciones principales: empujando a la lucha política al sector de las necesidades no materiales (la autodeterminación, las relaciones humanas no enajenadas), e incorporando a esa lucha la dimensión fisiológica de la existencia: el dominio de la naturaleza. La emancipación de la sensibilidad es el terreno común; esta emancipación engendra una nueva experiencia de un mundo violado por las exigencias de la sociedad establecida, así como de la vital necesidad de una transformación total. Lo que se ha vuelto intolerable, es la aplastante unidad de los opuestos en este mundo: unidad del placer y el horror, de la calma y la violencia, de la gratificación y la destrucción, de la belleza y la fealdad, que nos afectan tangiblemente en nuestra vida cotidiana. El actual desprecio por el "esnobismo estético" ya no debería detenernos en la articulación de

esta experiencia: la repugnante unidad de los opuestos (que es la más concreta y menos sublimada manifestación de la dialéctica capitalista) se ha convertido en el elemento vital del sistema; la protesta en contra de estas condiciones debe volverse un arma política.

La lucha será ganada cuando la obscena simbiosis de los opuestos se rompa; la simbiosis entre el juego erótico del mar (sus olas rizándose hacia la playa como machos avanzando, quebrándose en su propia gracia, hembra que se vuelve: acariciándose mutuamente y lamiendo las rocas) y las florecientes industrias de la muerte en sus orillas, entre el vuelo de los pájaros blancos y el de los jets grises de la fuerza aérea, entre el silencio de la noche y los malvados pedos de las motocicletas... Sólo entonces serán los hombres y mujeres libres para resolver el conflicto entre las Quintas Avenidas y los ghettos, entre la procreación y el genocidio. A la larga, la dimensión política ya no puede divorciarse de la estética, la razón de la sensibilidad, el ademán de la barricada del gesto del amor. En verdad, lo primero respira odio, pero odio de todo aquello que es inhumano, y este "odio de las entrañas" es un ingrediente esencial para la revolución cultural.

Esta revolución es absolutamente impopular; la gente la odia, "las masas" la desprecian. Tal vez sientan que la revuelta en realidad ataca al conjunto, a todos sus tabúes podridos; piensan que pone en peligro la necesidad, el valor de su comportamiento, su diversión, la prosperidad que les rodea. Prevalece el resentimiento en contra de la nueva moralidad, el gesto femenino, el desprecio por los empleos en el *establishment;* resentimiento hacia los rebeldes que se permiten lo que la gente está obligada a no hacer y a reprimir.

Wilhelm Reich tenía razón cuando enfatizaba que las raíces del fascismo estaban en la represión de los instintos, pero se equivocó cuando vio en la liberación sexual la fuente de su derrota. La liberación sexual puede ir bastante lejos sin poner en peligro al sistema capi-

talista en su etapa avanzada (cuando la cantidad de fuerza de trabajo físico humano y la jornada de trabajo pueden reducirse progresivamente). Más allá de esa etapa, la liberación de los instintos se convierte en una fuerza de emancipación social, solamente en la medida en que la energía sexual se transforma en energía erótica, esforzándose por cambiar el modo de vida en su aspecto social y político. Por lo menos hoy, el sometimiento, la agresión y la identificación de la gente con sus dirigentes tienen una base más racional que instintiva: los dirigentes todavía proporcionan los bienes (y, periódicamente, los cuerpos de los enemigos que amenazan la entrega ininterrumpida de los mismos). Esta es la base sobre la cual el odio y la agresión a los rebeldes se articulan y organizan. Y la rebelión de los instintos se habrá convertido en una fuerza política cuando esté acompañada y guiada por la rebelión de la razón: el rechazo absoluto del intelecto (y de la *intelligentsia*) a dar su apoyo al *establishment*, y la movilización del poder de la razón teórica y práctica en la tarea del cambio.

El fetichismo del mundo de las mercancías, que parece volverse más denso cada día, sólo puede ser destruido por hombres y mujeres que hayan rasgado y desechado el velo tecnológico e ideológico que esconde lo que está pasando, que cubre la racionalidad loca del conjunto: hombres y mujeres que logren ser libres de desarrollar sus propias necesidades, de construir solidariamente su propio mundo. El fin de la *cosificación* es el principio del individuo, nuevo Sujeto de la reconstrucción radical. Y el génesis de este Sujeto es un proceso que sacude el marco tradicional de la teoría y la práctica radicales. Las ideas y metas de la revolución cultural tienen su fundamento en la situación histórica actual; cuentan con la oportunidad de volverse verdaderamente concretas, de afectar el todo si los rebeldes logran sujetar la nueva sensibilidad (la liberación privada, individual) a la disciplina rigurosa de la mente (*die Anstrengung des Begriffs*). Sólo esta última puede proteger al movimien-

to de las diversiones y del manicomio, canalizando sus energías hacia manifestaciones de importancia social. Y mientras más parezca el loco poder del todo justificar cualquier acción contraria espontánea (sin importar cuán autodestructiva sea), más deberán someterse a la disciplina y *organización* política la desesperación y el desafío. La revolución no es nada sin su propia racionalidad. La risa liberadora de los *yippies,* su incapacidad radical de tomar en serio el sangriento juego de la "justicia", de "la ley y el orden", puede ayudar a rasgar el velo ideológico, pero deja intacta la estructura que está detrás. Esa estructura sólo puede ser demolida por aquellos que todavía sostienen el proceso de trabajo establecido, que constituyen su base humana, que reproducen sus beneficios y su poder. Incluyen un sector cada vez más grande de las clases medias y de la *intelligentsia.* En este momento, sólo está en movimiento y tiene conciencia una pequeña parte de esta enorme población verdaderamente marginada. Ayudar a extender este movimiento y esta conciencia, es la tarea constante de los grupos radicales todavía aislados.

La preparación del terreno para este desarrollo todavía hace que la primera tarea sea la emancipación de la *conciencia.* Sin ello, toda liberación de los sentidos y todo activismo radical, seguirán siendo ciegos e impotentes. La práctica política aún depende de la teoría: de la educación, de la persuasión, de la Razón (sólo el *establishment* puede prescindir de ellas).

Hay un argumento en contra de este "intelectualismo" que todavía debe discutirse; su meollo es éste: el énfasis sobre la teoría y la educación distrae energía mental y física del terreno en que la lucha contra la sociedad existente habrá de decidirse: el terreno político. Ese énfasis transforma las condiciones económicas y sociales en culturales; se concentra en problemas intelectuales abstractos, mientras la fuerza bruta está a punto de exterminar los desesperados movimientos de resistencia en todo el mundo. Así, detrás del sustancioso título de "revolución

cultural" (tomado de un país en donde constituye un movimiento de masas) no es sino una revuelta ideológica privada, particular: un insulto a las masas que sufren.

El lema "sentémonos y razonemos juntos" se ha convertido, con razón, en una broma. ¿Se puede razonar con el Pentágono sobre algo que no sea la relativa efectividad de las máquinas para matar y su precio? El Secretario de Estado puede razonar con el Secretario del Tesoro, y éste con otro Secretario y sus asesores, y todos juntos pueden razonar con los miembros del consejo de administración de las grandes compañías. Esto es un razonamiento incestuoso; todos están de acuerdo sobre la cuestión básica: el fortalecimiento de la estructura de poder establecida. Razonar "desde afuera" con la estructura de poder, es una idea ingenua: escuchará mientras esas voces se puedan traducir en votos, lo cual quizá permita el acceso al poder de otro equipo de la misma estructura con los mismos intereses últimos.

El argumento es aplastante. Bertolt Brecht señaló que vivimos en una época en que hablar acerca de un árbol parece un crimen. Desde entonces las cosas se han puesto mucho peor. Hoy en día, parece un crimen simplemente *hablar* acerca de un cambio, en tanto que nuestra sociedad es transformada en una institución de violencia que hace culminar en Asia el genocidio que se inició con la liquidación del indio americano. ¿Acaso el simple poder de esta brutalidad no es inmune contra la palabra hablada y escrita que lo denuncia? Y ¿no es acaso la palabra dirigida contra quienes ejercitan este poder, la misma que utilizan para defenderlo? Hay un nivel en el cual hasta la acción poco inteligente contra ellos parece justificarse, pues la acción aplasta, aunque sea por un momento, el universo cerrado de la supresión. La escalada es parte del sistema y acelera la contrarrevolución, a menos que se la detenga a tiempo.

Y sin embargo, hay un tiempo para hablar y un tiempo para actuar, incluso en este sistema, y esos tiempos están definidos por la concreta constelación social de

fuerzas. Cuando la acción radical de las masas no se produce y la Izquierda es incomparablemente más débil, sus acciones deben autolimitarse. Lo que la represión intensificada y la concentración de fuerzas destructivas en manos de la estructura de poder impone a la revuelta, debe utilizarse para reagrupar, reexaminar y desarrollar estrategias nuevas para combatir la contrarrevolución. El resultado depende, en gran medida, de la habilidad de la joven generación: ni evadirse ni acomodarse, sino aprender cómo reagruparse después de la derrota, cómo desarrollar con la nueva sensibilidad una racionalidad nueva, cómo sostener el largo proceso de la educación, requisito previo indispensable para la transición a una acción política en gran escala. La próxima revolución durará generaciones y "la crisis final del capitalismo" puede tardar mucho, pero no un siglo.

LISTA DE OBRAS CITADAS

Adorno, Theodor W., *Aesthetische Theorie* (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1970).

Adorno, Theodor W., Else Frenkel-Brunswik, y otros, *The Authoritarian Personality* (Nueva York: Harper and Brothers, 1950). Traducción española: *La personalidad autoritaria* (Buenos Aires: Proyección, 1965).

Aronowitz, Stanley, "Does the United States Have a New Working Class?" en *The Revival of American Socialism,* editado por George Fisher (Nueva York: Oxford University Press, 1971).

Artaud, Antonin, *Le Théâtre et son double* (París: Gallimard, 1964). Traducción española: *El teatro y su doble* (Buenos Aires: Sudamericana, 1963).

Baran, Paul A., y Paul M. Sweezy, *Monopoly Capitalism* (Nueva York: Monthly Review Press, 1966). Traducción española: *El capital monopolista* (México: Siglo XXI, 1967).

Basso, Lelio, *Zur Theorie des politischen Konflicts* (Frankfurt: Suhrkamp, 1969).

Berger, John, *The Moment of Cubism* (Nueva York: Pantheon, 1969).

Bookchin, Murray, "Ecology and Revolutionary Thought" y "Towards a Liberatory Technology", en *Post-Scarcity Anarchism* (Berkeley: Ramparts Press, 1971).

Breton, André, *Manifestos of Surrealism,* traducción de R. Scaver y Helen R. Lane (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1969). Traducción española: *Los manifiestos del surrealismo* (Buenos Aires: Nueva Visión, 1965).

Budish, J. M., *The Changing Structure of the Working Class* (Nueva York: International Publishers, 1964).

Calvert, Greg, y Carol Neiman, *A Disrupted History: The New Left and the New Capitalism* (Nueva York: Random House, 1971).

Domhoff, G. William, *Who Rules America?* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1967). Traducción española. *¿Quién gobierna Estados Unidos?* (México: Siglo XXI, 1969).

Fernier, Robert, *Gustave Courbet* (París: Bibliothèque des Arts, 1969), citado por André Fernigier.

Fry, Edward, *On the Future of Art,* ensayos de Arnold J. Toynbee, Louis I. Kahn, y otros (Nueva York: Viking Press, 1970).

Gallas, Helga, *Marxistische Literaturtheorie* (Neuwied: Luchterhand, 1971).
Gillman, Joseph M., *Prosperity in Crisis* (Nueva York: Marzani and Munsell, 1965).
Gintis, Herbert, "The New Working Class and Revolutionary Youth", en *Socialist Revolution,* San Francisco, mayo-junio 1970.
Gorz, André, "Technique, Techniciens et Lutte des Classes", en *Les Temps Modernes,* agosto-septiembre 1971.
Hegel, G. W. F., *Vorlesugen über die Aesthetik (Sämmtliche Werke)*, editado por Glockner (Stuttgart: Frommann, 1928), vol. XIII, traducción de F. P. R. Osmaston, *The Philosophy of fine Art* (Londres: G. Bell and Sons, 1920), vol. II.
Julien, Claude, *L'Empire Américain* (París: Grasset, 1968). Traducción española: *El imperio americano* (Barcelona: Nova Terra, 1969).
Kolko, Gabriel, *Wealth and Power in America* (Nueva York: Praeger, 1962). Traducción española: *Riqueza y poder en los Estados Unidos* (México: Fondo de Cultura Económica, 1964).
Lowenfeld, Henry y Yela, "Our Permissive Society and the Superego", en *The Psychoanalytic Quarterly,* octubre 1970.
Lowenthal, Leo, *Literature and the Image of Man* (Boston: Beacon Press, 1957).
Lowenthal, Leo, y Norbert Guterman, *Prophets of Deceit: A Study of the Techniques of the American Agitator, 1949* (Palo Alto: Pacific Books, 1970).
Luxemburgo, Rosa, *Politische Schriften,* editado por O. Flechtheim (Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt, 1968).
Magdoff, Harry, *The Age of Imperialism* (Nueva York: Monthly Review Press, 1970). Traducción española: *La era del imperialismo* (México: Nuestro Tiempo, 1969).
Magri, Lucio, "Parlement ou Conseils" (1970) en *Il Manifesto: Analyses et Theses...*, editado por Rossana Rossanda (París: Editions du Seuil, 1971).
Mandel, Ernest, *La Réponse socialiste au défi américain* (París: Maspero, 1969).
Mandel, Ernest, "Workers and Permanent Revolution", en *The Revival of American Socialism,* editado por George Fisher (Nueva York: Oxford University Press, 1971).
Il Manifesto: Theses, en *Politics and Society,* vol. I, no. 4, agosto 1971.
Marcuse, Herbert, *Eros and Civilization* (Boston: Beacon Press, 1955, 1966). Traducción española: *Eros y civilización* (México: Joaquín Mortiz, 1965).

Marcuse, Herbert, *An Essay on Liberation* (Boston: Beacon Press, 1969). Traducción española: *Un ensayo sobre la liberación* (México· Joaquín Mortiz, 1969).
Marcuse, Herbert, *Negations* (Boston, Beacon Press, 1968).
Marx, Karl, *Capital* (Nueva York: Modern Library). Traducción española: *El capital* (México: Fondo de Cultura Económica).
Marx, Karl, *The Economic and Phylosophic Manuscripts of 1844,* editado por Dirk J. Struik (Nueva York: International Publishers, 1964). Traducción española· *Manuscritos económicos filosóficos de 1844* (México: Grijalbo, 1968).
Marx, Karl, *Grundrisse der Kritik der Politischen Oekonomie* (Berlín: Dietz, 1953). Traducción española: *Introducción general a la crítica de la economía política* (Buenos Aires. Signos, 1969).
Marx, Karl, *Resultate des unmittelbaren Produktionprozesses* (primera versión del Cap. VI de *Capital*) (Frankfurt/Main: Neue Kritik, 1969).
Melman, Seymour, *Pentagon Capitalism* (Nueva York: McGraw-Hill, 1970).
Merleau-Ponty, Maurice, *La Prose du monde* (París: Gallimard, 1969).
Merleau-Ponty, Maurice, *Sens et Non-Sens* (París: Nagel, 1948).
Morawski, Stefan, "Artistic Value", en *The Journal of Aesthetic Education,* vol. 5, no. 1.
Paradise Now, Collective Creation of the Living Theatre, escrita por Judith Melina y Julian Beck (Nueva York· Random House, 1971).
The Pentagon Papers — The Senator Gravel Edition, 4 vols. (Boston: Beacon Press, 1971).
Raphael, Max, *The Demands of Art,* traducción de Norbert Guterman, Bolingen Series, LXXVII (Princeton. Princeton University Press, 1968).
Read, Herbert, ed., *Surrealism,* con una introducción del editor (Nueva York Harcourt, Brace and Co., 1936).
Schmidt, Alfred, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx* (Frankfurt. Europaische Verlagsanstalt, 1962).
Schnapp, Alain, y Pierre Vidal-Naquet, eds., *Journal de la Commune Etudiante,* Novembre 1967-Juin 1968: Textes et Documents (París· Editions du Seuil, 1968); edición norteamericana revisada, *The French Student Uprising, November 1967-June 1968,* traducido por Maria Jolas (Boston: Beacon Press, 1971).
Schopenhauer, Arthur, *The World As Will and Representation,* traducido por E. F. J. Payne (Nueva York: Dover). Traduc-

ción española: *El mundo como voluntad y representación* (Buenos Aires: Aguilar).
Tanzer, Michael, *The Sick Society* (Nueva York: Holt, Rinehart and Winston, 1971).
Teodori, Massimo, ed., *The New Left: A Documentary History* (Nueva York: Bobbs-Merrill, 1969).
Zeitlin, Maurice, ed, *American Society, Inc.* (Chicago, Markham, 1970).

ÍNDICE

Reconocimientos 9

1. La Izquierda y la contrarrevolución 11

2. Naturaleza y revolución 70

3. El arte y la revolución 91

4. Conclusión 140

Lista de obras citadas 147